Mikuláš Čtvrtník

Geschichte der Geschichtswissenschaft

Der tschechische Historiker Zdeněk Kalista und die Tradition der deutschen Geistesgeschichte

Diplomica Verlag

Mikuláš Čtvrtník
Geschichte der Geschichtswissenschaft: Der tschechische Historiker Zdeněk Kalista und die Tradition der deutschen Geistesgeschichte

ISBN: 978-3-8366-4634-5
Herstellung: Diplomica® Verlag GmbH, Hamburg, 2010

Inhalt

I. EINLEITUNG 5

II. DEUTSCHE GEISTESGESCHICHTE 7

1. Der Begriff der deutschen Geistesgeschichte 7
   a) „Problemhistoriker“ und „Geisteshistoriker“ 11

3. Die Entwicklung der Geistesgeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg 13

4. Kalista zum Begriff der Geistesgeschichte 18

III. KALISTAS GEISTESGESCHICHTE 22

1. Der Gegenstand der Geistesgeschichte 22
   a) Der Begriff und seine Geschichte 22
   b) Begriffsgeschichte 25
      i) Zdeněk Kalista 25
      ii) Begriffsgeschichte in Deutschland: Koselleck 27
      iii) Kalista und die deutsche Begriffsgeschichte 29
   c) Mentalitätengeschichte und Kalistas Geistesgeschichte 30
      i) Die gemeinsame Kritik der Mentalitätengeschichte und Kalistas Geistesgeschichte 32
   d) Kulturgeschichte und Kalistas Geistesgeschichte 34
      i) Kalistas Begriff der Kulturgeschichte 34
      ii) Kulturgeschichte 36

2. Geistesgeschichte als Wissenschaft 39
   a) Das Konzept der Geistesgeschichte 39
   b) Die Geistesgeschichte als neuer Wissenschaftszweig unter den übrigen Wissenschaften 40
   c) Die Beziehung von Zeit und Individuum bei Jaroslav Goll: 42
   d) Kalistas Begriff „Zeit“ 43
      i) Die drei Stadien im Verfahren der Geistesgeschichte. Das Stadium der „Belebung des historischen Fakts“ 44
      ii) Wandlungen der „Zeiten“ in der Geschichte 46
      iii) Kalistas methodisches Vorgehen von der Zeit zum Einzelnen und umgekehrt 50

e) Der Begriff der „Zeit“ bei Kalista und Pekař ... 52
i) Der Begriff der „Zeit“ auf der Ebene theoretischer Arbeiten ... 52
ii) Der Begriff der „Zeit“ auf der Ebene konkreter historischer Arbeiten ... 53
f) Wie äußert sich Kalistas „Zeitgeist“ in der Realität ... 55

IV. DIE ROLLE DES SUBJEKTS IM HISTORISCHEN ERKENNEN ... 59

1. Die Auffassung des Subjekts im Prozess des historischen Erkennens bei Zdeněk Kalista ... 59

2. Vergleich der Rolle des Subjekts bei Max Dvořák und Zdeněk Kalista ... 64
a) Die Beziehung von Subjektivität und Objektivität bei Max Dvořák ... 64
b) Die Beziehung von Subjektivität und Objektivität bei Zdeněk Kalista ... 66

V. SCHLUSS: KALISTAS GEISTESGESCHICHTE UND DIE DEUTSCHE GEISTESGESCHICHTE ... 69

LITERATUR ... 71

I. Werke ... 71

II. Sekundärliteratur ... 73

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS ... 76

RESÜMEE IN ENGLISCHER SPRACHE – ABSTRACT IN ENGLISCH ... 77

ANHANG: ZDENĚK KALISTA: GEISTESGESCHICHTE ... 78

EINLEITUNG ... 79

I. ... 80

II. ... 86

III. ... 92

IV. ... 98

V. ... 104

VI. ... 111

SCHLUSS ... 117

I. EINLEITUNG

Zdeněk Kalista (1900-1982) gehört zu den bedeutendsten tschechischen Historikern des 20. Jahrhunderts. Er war der Schüler von Josef Pekař (1870-1937), der großen Gestalt der tschechischen Historiographie, der auch im deutschsprachigen Raum bekannt ist. In seinem Werk konzentrierte er sich einerseits auf die Barockzeit, an die er sich bemühte, in „geistesgeschichtlicher“ Weise heranzugehen. Andererseits verfasste er zwei Studien, die er explizit dem Versuch widmete, die Richtung der *Geistesgeschichte* (auf Tschechisch „duchové dějiny“) methodologisch zu untermauern. An diesen Texten arbeitete er bereits seit dem Ende der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts. Die erste Studie Kalistas von methodologisch-theoretischer Art *Cesty historikovy*[1] konnte noch vor Antritt des kommunistischen Regimes in der Tschechoslowakei erscheinen. Die zweite Studie, die einfach *Duchové dějiny* betitelt ist, wurde aus Kalistas Nachlass in der Gedenkstätte für Nationalliteratur (Památník národního písemnictví) mit Sitz in Prag herausgegeben, und zwar erst viele Jahre nach dem Sturz des kommunistischen Regimes in den böhmischen Ländern.[2] Die erste Übersetzung Kalistas Studie *Dějiny duchové* in die deutsche Sprache wird als Anhang in dieser Arbeit veröffentlicht.

Das Schicksal von Zdeněk Kalista nach dem kommunistischen Februarumsturz war kein erfreuliches. Kalista wurde im Jahr 1951 in einem konstruierten politischen Prozess zu 15 Jahren Gefängnis verurteilt. Seine Freilassung erlebte er 1960 und seine Rehabilitation erst sechs Jahre später. Am Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts in der Zeit des Prager Frühlings konnte er als außerordentlicher Professor an die Philosophische Fakultät der Karlsuniversität in Prag zurückkehren. Nach Beginn der Normalisierung in der Tschechoslowakei in den 70er Jahren war Kalista gezwungen, sich wieder in Abgeschiedenheit zurückzuziehen. Einige Jahre vor seinem Tod erblindete er. Er starb 1982. Den Sturz des Kommunismus in der Tschechoslowakei erlebte er nicht mehr.

Das Thema dieser Arbeit ist vor allem, die grundlegenden Züge der Geschichtsmethodologie bei Zdeněk Kalista zu untersuchen, wie er sie vor allem für sein Konzept der *Geistesgeschichte* entworfen hat, die er als spezifischen Wissenschaftszweig im Rahmen der Geisteswissenschaften gründen wollte. Die *Geistesgeschichte* ist jedoch nichts, was Kalista auf der grünen Wiese gegründet hätte, sondern vor ihm wurde ab dem Ende des 19. Jahrhunderts und in den ersten Jahrzehnten in Deutschland eine gleichnamige Richtung betrieben. Kalista selbst reflektierte seinen deutschen Vorgänger. Er wies allerdings darauf hin, dass seine *Geistesgeschichte* etwas anderes sein soll, als es die deutsche *Geistesgeschichte* sein wollte, als sie sich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts im deutschen Raum konstituierte. Wir werden uns daher auch der deutschen Form der *Geistesgeschichte* widmen, und zwar nicht nur in ihren Anfängen, sondern wir versuchen, auch ihre Entwicklung in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis zu dem Stand zu bewerten, auf dem sie sich heute befindet.

Für ein tieferes Verständnis von Kalistas Platz nicht nur im Rahmen der tschechischen Historiographie, sondern auch im Kontext der europäischen, vor allem deutschen Historiographie, erwähnen und charakterisieren wir kurz die historiographischen Richtungen – *Begriffsgeschichte, Mentalitätengeschichte, Kulturgeschichte*, die Kalistas *Geistesgeschichte*, aber auch der deutschen *Geistesgeschichte* nahestanden.

---

[1] Das Buch erschien in Prag 1947. Neuausgabe, laut der ich in diesem Artikel zitieren werde, KALISTA, Zdeněk: *Cesty historikovy* [Die Wege des Historikers], In: KALISTA, Zdeněk: *Cesty historikova myšlení*, Prag 2002, S. 21–187. Weiterhin werde ich auf Kalistas Studie „Cesty historikovy“ die im Rahmen der *Cesty historikova myšlení* veröffentlicht wurde, mit der Abkürzung CHM, CH verweisen.

[2] KALISTA, Zdeněk: *Dějiny duchové*, In: KALISTA, Zdeněk: *Cesty historikova myšlení*, Prag 2002, S. 189–257. Weiterhin werde ich auf Kalistas Studie „Dějiny duchové“ mit der Abkürzung CHM, DD verweisen.

Die Frage nach dem Charakter von Kalistas Geschichtsmethodologie führt zu dem Problem, wie der Platz und die Rolle des Subjekts, das die Geschichte erkennt, definiert werden soll. In Kalistas Fall können wir auch vom Subjekt sprechen, das die Geschichte „wiederdurchleben“ soll. Wenn wir die Dichotomie „verstehen – erklären“ in Betracht ziehen, die als typisch in den methodologischen Diskussionen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts nicht nur in Deutschland, sondern auch in böhmischen Ländern auftauchte, können wir Kalista begründet in die Richtung der „verstehenden Historiographie“ einordnen.

Die vorgelegte Arbeit setzte sich das Ziel, zur Forschung der Geschichtsmethodologie nicht nur der tschechischen, sondern auch der europäischen, vor allem der deutschen Historiographie beizutragen. Zdeněk Kalista wird häufig dafür kritisiert, dass er dem Subjekt, das an die Geschichte herantritt und sie erkennt, zu viel Freiraum ließ. Kann man Kalista wirklich vorwerfen, dass er den Platz, den das erkennende Subjekt im Prozess der Erkenntnis der Geschichte hat, überbewertete? Ist es wirklich möglich, Kalista für einen rein „subjektivistischen Relativisten“ zu halten? Das werden einige der Fragen sein, auf die wir in der vorgelegten Arbeit zu antworten versuchen.

II. DEUTSCHE GEISTESGESCHICHTE

1. Der Begriff der deutschen Geistesgeschichte

Was ist eigentlich die deutsche *Geistesgeschichte*, eine der Richtungen der Historiographie in den deutschsprachigen Ländern am Ende des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts? Das erste Problem tritt bereits beim Ausdruck *Geist* (Tschechisch „duch“) auf, das Träger vieler Bedeutungen ist. Holger Klein geht von der Definition der *Geistesgeschichte* aus, wie Eduard Spranger sie darbot, der unter anderem auch in ihren Rahmen eingeordnet werden kann. Die *Geistesgeschichte* ist seiner Ansicht nach keine separierte Disziplin mit einem eigenen Gegenstand, sondern es handelt sich eher um den Charakter der Methodologie oder um einen gewissen Umfang an Zugehensweisen zur Historiographie.[3] Max Wehrli definiert die *Geistesgeschichte* als „*wissenschaftliche Methode oder Strömung*“, deren Hauptvertreter vor allem zwischen die Jahre 1910-1925 eingeordnet werden können.[4] Eine genaue Definition der *Geistesgeschichte* ist jedoch schwierig, was auch einen der Gründe für die häufigen Einwände gegen sie darstellt.

Wenn Klein die *Geistesgeschichte* mit anderen Richtungen der Historiographie vergleicht, schreibt er, dass sie weder mit der Ideengeschichte noch mit der Geschichte des Denkens noch mit der Kulturgeschichte oder der Mentalitätengeschichte identisch ist. Alle diese Richtungen haben gemäß Kleins Definition ihren Platz in der *Geistesgeschichte*, sind allerdings begrenzter und im Hinblick auf sie präziser definiert.[5]

In einem Vergleich der Ideengeschichte und der *Geistesgeschichte* heißt es, während: „*die Ideengeschichte das Werden einzelner Ideen verfolgt, so stellt die Geistesgeschichte die einzelnen Ideen nicht nur für sich, sondern im Zusammenhang mit dem gesamten Geistesleben, als Faktoren neben andern und in Wechselwirkung mit anderen dar*.“[6] Die „geistesgeschichtliche“ Abhandlung hebt so die Idee aus ihrer Isolation im Rahmen der betreffenden Wissenschaft oder des Fachs und erforscht sie im Rahmen des allgemeinen geistigen Lebens.

Klein nimmt die *Geistesgeschichte* vor allem als überwiegende Mode der deutschen Bildungsschicht während der ersten dreißig bis vierzig Jahre des 20. Jahrhunderts wahr.[7] Es entstand jedoch nie eine fest geschlossene Schule oder Bewegung. Auch deshalb ist es schwierig, diese Strömung präziser zu begrenzen und zu definieren. Die *Geistesgeschichte* spiegelte sich im Grunde in allen Geisteswissenschaften wider, gleich ob das in der Philosophie Ernst Cassirer, Theodor Litt, Georg Misch, Erich Rothacker, Eduard Spranger

---

[3] „*In the most widely accepted understanding it is not a separate discipline with its own distinct subject, but a methodology or a rather a certain range of approaches to history.*“, KLEIN, Holger: *Geistesgeschichte*, In: *Dictionnaire International des Termes Littéraires*, zit. gemäß: http://www.ditl.info/arttest/art1972.php, S. 1. (Zitieren von Internetseiten in dieser Arbeit ist zum 20.6.2008).

[4] „*Aus dem Appellativ ‚Geistesgeschichte‘ ist also der Eigenname einer wissenschaftlichen Methode oder Strömung geworden, deren Hauptvertreter in die Jahre 1910 bis 1925 und die umgebende zeitliche Zone angesetzt werden können. Eine Definition ist allerdings schwierig, und diese Schwierigkeit, die mit dem allgemeinen und schillernden Sinn der verwendeten Termini zusammenhängt, ist auch wohl der Haupteinwand gegen die ganze ‚Schule‘ geworden.*“, WEHRLI, Max: *Was ist/war Geistesgeschichte?*, In: Christoph KÖNIG – Eberhard LÄMMERT (Hrsg.): *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910–1925*, Frankfurt am Main 1993, S. 23.

[5] „*Also, it is not identical with history of ideas or history of thought, nor with cultural history or even that of mentalities; they play a significant part in Geistesgeschichte but are more confined.*“, KLEIN: *Geistesgeschichte*, S. 1–2.

[6] SEEBERG, Erich: *Theologische Literatur zur neueren Geistesgeschichte*, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 3, 1925, S. 464.

[7] „*Geistesgeschichte was the prevailing mode of German-language scholarship during the first three or four decades of the 20th century.*“, KLEIN: *Geistesgeschichte*, S. 2.

und andere oder in der Religionsgeschichte Ernst Troeltsch, in der Sozialgeschichte Karl Mannheim oder Max Weber, in der Kulturgeschichte Karl Lamprecht, Friedrich Meinecke, Oswald Spengler und andere, in der Kunstgeschichte Max Dvořák usw. waren.[8] Wie zu sehen ist, pflegen in die *Geistesgeschichte* Autoren eingeordnet zu werden, bei denen es auf den ersten Blick gar nicht so scheint, als ob sie etwas gemeinsam hätten. In die gleiche Strömung der *Geistesgeschichte* werden Philosophen eingereiht, die ansonsten abweichende philosophische Konzeptionen vertreten, Historiker, die von den unterschiedlichsten Standpunkten aus an die Geschichte herantreten usw.

Man kann keine systematische Auslegung der Lehre der *Geistesgeschichte* geben. Diese stellt weder ein durchgearbeitetes philosophisches System dar noch gibt sie eine systematische und genau definierte Aufzählung der Prämissen und Voraussetzungen, auf denen sie ihre philosophischen, historischen oder jegliche anderen Forschungen aufbaut. Dennoch können wir versuchen, gewisse gemeinsame Züge zu finden, welche die traditionelle deutsche *Geistesgeschichte* auszeichnen, ggf. solche Interpretationen ablehnen, welche die *Geistesgeschichte* falsch reduzieren, und auf diese Weise wenigstens das definieren, was die *Geistesgeschichte* nicht ist.

1. Die *Geistesgeschichte* beschränkt sich in ihren Abhandlungen nicht nur auf den menschlichen Geist als grundlegendes und einziges Prinzip der Auslegung. Man kann die traditionelle deutsche *Geistesgeschichte* nicht so reduzieren, als ob der Geist für sie das einzige *Movens* in der Geschichte wäre. Im Gegenteil, obgleich der Begriff „Geist“ im Grunde ungeklärt bleibt,[9] ist dennoch klar, dass es sich nicht um ein Äquivalent der menschlichen Seele handelt. Begriffe wie *Zeitgeist*, *Volksgeist*, *Kulturgeist* oder einfach *Gesamtgeist*[10], die in den Werken von Historikern der Richtung *Geistesgeschichte* auftreten, können gerade wegen ihrer Allgemeinheit und weil sie den Rahmen eines einzelnen Individuums überschreiten, nicht mit der menschlichen Seele gleichgesetzt werden, auch wenn diese ein Ausdruck jenes allgemeinen Geistes sein kann.

2. Es ist nicht wahr, dass die *Geistesgeschichte* wirtschaftliche, soziale, juristische und weitere Phänomene als Faktoren, die in der Geschichte wirken, ausschließt. Sie akzeptiert sie jedoch nicht, wie das die positivistischen Historiker taten, als notwendige Gesetze, nach denen sich der Lauf der Geschichte richtet. Eher begreift sie diese entweder als Faktoren unter anderen oder als eine Art Grundlage geistiger Phänomene, jedoch als eine Grundlage, die aus der Interpretation der Geschichte nicht eliminiert werden kann. Im Gegensatz zur materialistischen Position lehnt die *Geistesgeschichte* es jedoch ab, ökonomische Faktoren als bestimmend für den Lauf der Geschichte zu akzeptieren.[11]

3. Die *Geistesgeschichte* beschränkt sich in ihrer Gesamtheit nicht auf bewusste Prozesse, sondern zieht auch unbewusste Prozesse in Betracht.[12] Dennoch lässt sich bei vielen Repräsentanten der *Geistesgeschichte* das menschliche Bewusstsein als Ausgangspunkt ihrer Abhandlungen über die Geschichte finden. Nach Ansicht dieser Historiker soll die *Geistesgeschichte* gerade vom menschlichen Bewusstsein ausgehen. Walter Strich sieht im Begriff des Geistes „*das Wesenhafte des menschlichen Bewusstseins* […]. *Der Begriff Geist aber hebt aus den psychischen Phänomenen eine Sphäre heraus, die nur dem menschlichen Bewusstsein eigen ist. Es ist die Sphäre des objektivierenden Bewusstseins, das im Werk oder der Kultur seinen Ausdruck findet und Geschichte begründet* […]. *Geist also ist die bewusste Auseinandersetzung mit der Welt und ihre Gestaltung in Werke.*“[13]

---

[8] KLEIN: *Geistesgeschichte*, S. 2.
[9] VÁRDI, Steven Béla: *Modern Hungarian Historiography*, New York – Guildford 1976, S. 64–65.
[10] Vgl. z.B. UNGER, Rudolf: *Literaturgeschichte und Geistesgeschichte*, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 4, 1926, S. 182.
[11] Ebd., S. 180–181. Vgl. auch VÁRDI: *Modern Hungarian Historiography*, S. 64.
[12] Vgl. z.B. FEHR, Hans: *Mehr Geistesgeschichte in der Rechtsgeschichte*, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5, 1927, S. 1.
[13] STRICH, Walter (Hrsg.): Die Dioskuren (Jahrbuch für Geisteswissenschaften), Bd. I., München 1922, S. 2.

4. Die *Geistesgeschichte* arbeitet nicht mit der positivistischen Vorstellung von der Existenz notwendiger Gesetzlichkeiten in der Geschichte nach dem Vorbild der Naturwissenschaften. Allerdings setzt sie eine gewisse Entwicklung in der Geschichte voraus.[14]

5. Sehr häufig wird die *Geistesgeschichte* als Fach aufgefasst, das der *Kulturgeschichte, Ideengeschichte, Philosophiegeschichte* verwandt ist. Gleichzeitig wird jedoch betont, dass es sich nicht um ein Fach handelt, das mit ihnen identisch ist, und dass man sie nicht vermischen darf.[15]

6. Obgleich die traditionelle deutsche *Geistesgeschichte* in die Tradition der deutschen idealistischen Philosophie eingereiht wird,[16] kann man den Begriff des *Geistes* in ihrem Rahmen und die spezielle Auffassung des Geistes und seine Entwicklung in der Geschichte bei Hegel nicht gleichsetzen. Die *Geistesgeschichte* widerspricht in den meisten Fällen dem metaphysischen Begreifen des Geistes, sei es im Sinne der „Selbstbewegung des absoluten Geistes“, der „Selbstentwicklung der Idee“ usw. Der „Zeitgeist“ gemäß der *Geistesgeschichte* weist eher apersönliche Struktur auf. Er ist keine „Über-Person“, sondern es handelt sich eher um die Manifestation der Gesamtheit von Repräsentationen, um das Einheitliche im Vielfältigen.[17]

Für die Tatsache, dass die *Geistesgeschichte* Hegels spezifisches Konzept des Geistes und seiner Entwicklung in der Geschichte nicht übernimmt, zeugt unter anderem auch, dass in ihrem Rahmen keine einzige, deutliche und ausgearbeitete Vorstellung auftritt, was der „Geist“ sein soll. Eher treffen wir bei der *Geistesgeschichte* darauf, dass der *Geist*, sei es der *Zeitgeist*, *der Gesamtgeist* usw., als Begriff nicht klar definiert ist. So dass die konkrete Spezifikation seiner Entwicklung, wie Hegel sie beschrieben hat, für die *Geistesgeschichte* nicht vorausgesetzt werden kann. Die *Geistesgeschichte* konzentriert sich eher auf die Feststellung des „Zeitgeistes“ – in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg können wir häufig dem Terminus *Zeitgeistforschung* begegnen[18] - annähernd in dem Sinne der *Gesinnung einer Epoche*.[19] Auch daher ist es möglich, manchmal auf die Termini *Epochenforschung*[20], *grundlegende geistige Tendenz der betreffenden Zeit*, *Lebensgefühl einer Generation* usw. zu treffen. Max Wehrli zitiert für die Auffassung des *Geistes* im Rahmen der *Geistesgeschichte* Kluckhohns Worte: „*Der gemeinte „Geist“ sei ja nicht etwa ein Teilgebiet der Geschichte, etwa neben Staat, Philosophie, Kunst, Dichtung usw., aber auch nicht die Gesamtheit dieser Bereiche oder Kultursysteme, sagt Paul Kluckhohn, vielmehr sei Geistesgeschichte auf die hier „wirksamen Kräfte, ihre geistige Grundhaltung, ihren gemeinsamen Antrieb oder auf die Einheit des geistigen Lebens in ihnen“ gerichtet*.“[21] Der Einfluss Hegels auf die *Geistesgeschichte* kann dennoch nicht außer acht gelassen werden.[22]

---

[14] Vgl. VÁRDI: *Modern Hungarian Historiography*, S. 64–65. Siehe auch STRICH: *Wesen und Bedeutung der Geistesgeschichte*, S. 12.

[15] Vgl. z.B. EHRLICH, Walter: *Geistesgeschichte*, Tübingen 1952, S. 5; SCHOEPS, Hans-Joachim: *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, In: Gesammelte Schriften, Bd. 6, Hildesheim – Zürich – New York 2000, S. 12–13.

[16] VÁRDI: *Modern Hungarian Historiography*, S. 64; SCHORN-SCHÜTTE, Luise: *Ideen-, Geistes-, Kulturgeschichte*, In: Hans-Jürgen GOERTZ (Hrsg.): *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbek bei Hamburg 2007, S. 542.

[17] Geist ist, was „*ohne tragendes Gesamtbewusstsein und ohne tragende Gesamtperson besteht, manifestiert er sich immer nur in der Gemeinsamkeit der Repräsentation, als das Gemeinsame in der Mannigfaltigkeit* […]. *Daher lässt sich der Zeitgeist auch nie fixieren und definieren, sondern nur in seinen Erscheinungsformen charakterisieren*.“, SCHOEPS: *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, S. 27 und S. 33. Oder auch: „ […] *die Annahme der Existenz und mystischen Selbstbewegung eines Gesamtgeistes ist leere Metaphysik*.“, STRICH: *Wesen und Bedeutung der Geistesgeschichte*, S. 2.

[18] Vgl. z.B. SCHOEPS: *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, S. 10 ff.

[19] SCHOEPS, Hans-Joachim: *Geistesgeschichte im Spiegel des Grossen Brockhaus*, In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 5, 1953, S. 174.

[20] OTTO, Stephan: *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, München 1979, S. 8.

[21] WEHRLI: *Was ist/war Geistesgeschichte*?, S. 23.

[22] Vgl. z.B. SCHOEPS: *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, S. 11.

7. Laut einigen Interpretationen[23] ist es für die *Geistesgeschichte* grundlegend, dass sie aus der Legung der Beziehung zwischen der „geistig-moralischen“ und der „natürlichen“ Welt hervorgeht, wie sie bereits bei Droysen auftaucht, respektive zwischen Geist und Materie, wie sie zum Beispiel bei Dilthey auftritt. Auf dieser Grundlage soll die *Geistesgeschichte* dann das gegenseitige Wirken zwischen Individuen und kollektiven Kräften, wie z.B. Institutionen, geistigen Strömungen, Traditionen usw., verfolgen. Der Einzelne ist Teil einer historisch entstandenen, gelebten Welt und kann daher auch das geistige Leben vergangener Zeiten verstehen.

8. Die wohl treffendste Charakteristik der *Geistesgeschichte* ist die Tatsache, dass sie eine Einheit im Rahmen der unterschiedlichsten Phänomene der betreffenden Zeit, Nation, Kultur usw. voraussetzen. Es ist gerade jener Begriff *Gesamtgeist* oder *Zeitgeist* usw., der diese Einheit ausdrückt, eher als dass er sie selbst schaffen würde. Obgleich wir bei jedem einzelnen Denker sein eigenständiges Verständnis dessen differenzieren könnten, was eigentlich jener *Geist* darstellt, können wir für die Denker der *Geistesgeschichte* zusammenfassen, dass bei ihnen in der Regel die Überzeugung von der Existenz eines bestimmten „Zeitgeistes“, eines „Kulturgeistes“ oder eines „Gesamtgeistes“ usw. auftaucht.
Gleichzeitig mit der Voraussetzung einer bestimmten Einheit im Rahmen der unterschiedlichsten Phänomene der betreffenden Zeit setzen die Denker der *Geistesgeschichte* die Verbundenheit dieser Phänomene, ihre gegenseitige Verknüpfung, bei der eines auf das andere verweist, und dieses wieder auf ein drittes usw., voraus. Die Voraussetzung der Einheit und Verbundenheit in der Gesamtheit der Erscheinungen der betreffenden Zeit ermöglicht es den Denkern der *Geistesgeschichte* dann zum Beispiel den Zeit oder den Zeitgeist der Gotik, Renaissance, des Barock usw. abzuhandeln. Die Denker der *Geistesgeschichte* sollen mittels der Erforschung der Verbindung und der Einheit der unterschiedlichsten Phänomene der betreffenden Zeit zu einer tieferen Erkenntnis des *Geistes der betreffenden Zeit* gelangen.[24] Dieser *Zeitgeist* wird von den Vertretern der *Geistesgeschichte* vorausgesetzt. Meiner Ansicht nach stammt eine treffende Definition dessen, was eigentlich *Geistesgeschichte* ist, von Hans-Joachim Schoeps: „*Die Geistesgeschichte will den Geist einer Zeit, den sog. Zeitgeist erfassen, wie er in den Manifestationen des geistigen Lebens: Philosophie, Kunst, Religion, aber auch Staat, Recht, Wirtschaft usw. zum Ausdruck kommt*.“[25] Und Schoeps fährt fort: „[…] *dass die Geistesgeschichte speziell interessiert ist an den Zusammenhängen aller Gebiete untereinander, also z. B. an den inneren Beziehungen zwischen calvinistischer Theologie und frühkapitalistischer Wirtschaftsethik, lutherischer Amtslehre und preussischem Staat, expressionistischer Malerei und existenzphilosophischem Denken usw*.“[26]

9. Die *Geistesgeschichte* arbeitet mit einer spezifischen Auffassung des erkennenden Subjekts. Sie setzt eine ausgeprägte Aktivität des Subjekts im Prozess des *geistesgeschichtlichen* Erkennens voraus. Es handelt sich nicht um ein Subjekt, das nur passiv das reproduzieren würde, was geschehen ist, sondern immer um ein aktiv „konstruierendes“ Subjekt. Prägnant hat das Stephan Otto ausgedrückt: „*Strukturen, Entsprechungen, Synthesen sind ja nie in der Geschichte selber einfach vorfindlich, sondern werden immer nur von einem über Geschichte reflektierenden Subjekt gesetzt, das – um mit Lucien Goldmann zu sprechen – im geschichtlichen Material gewisse ‚innere Kohärenzen‘ entdeckt. Vom Geistesgeschichtler in die Geschichte eingetragene Strukturen sind durchaus, wie auch Dilthey es einmal ausdrückt, ‚Schöpfungen des auffassenden Subjekts‘. Am Beispiel der Epochenforschung, einem besonders bedeutsamen Aufgabengebiet geistesgeschichtlicher Arbeit, leuchtet dieser Sachverhalt ohne weiteres ein: Mit ‚historischer Methode‘ lässt sich über Beginn, Ende und Gestalt einer Epoche schlechthin keine Aussage machen* […]. *Die*

---

[23] SCHOERN-SCHÜTTE, Luise: *Neue Geistesgeschichte*, In: Joachim EIBACH – Günther LOTTES (Hrsg.): *Kompass der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 2006, S. 270–271.
[24] Vgl. z.B. STRICH: *Wesen und Bedeutung der Geistesgeschichte*, S. 5–11.
[25] SCHOEPS, Hans-Joachim: *Geistesgeschichte als Lehrfach*, In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 8, 1956, S. 308.
[26] SCHOEPS: *Geistesgeschichte als Lehrfach*, S. 309.

Morphologie, der innere Zusammenhang einer Epoche erschließt sich aber einzig und allein dem Rekonstruktionsverfahren des Geistesgeschichtlers, der jene Verbindungslinien ‚konstruiert', welche die verdeckten inneren Kohärenzen zwischen Politik und religiösem Dogma, Literatur und Philosophie, Recht und Wirtschaft einer Epoche erst zu einem intelligiblen Strukturgefüge verknüpfen."[27] Das aktive Subjekt, das die Geschichte nicht einfach nur reproduziert, sondern sie auf bestimmte Weise „konstruiert, tritt dann auch bei Zdeněk Kalista[28] auf, und auch in dieser Hinsicht steht er der Tradition der deutschen *Geistesgeschichte* nah.

10. Die Historiker der *Geistesgeschichte* weisen häufig auf den Fakt hin, dass es im Rahmen der *Geistesgeschichte* notwendig ist, auf besondere Weise an die Quellenbasis, die der *Geistesgeschichte* zur Verfügung steht, heranzugehen.[29] Einerseits nimmt ihre Quellenbasis einen breiten Raum ein – für ihre Forschungen verwendet sie nicht nur Chroniken, Urkunden, die verschiedensten anderen Dokumente, sondern konzentriert ihre Aufmerksamkeit auf alles, was ein Produkt des menschlichen Geistes darstellt. Egal, ob das Tagebücher, Homilien, künstlerische Gegenstände oder Rechtskodexe sind, bis hin zu den bizarrsten möglichen Quellen. Sicher existieren auch andere historiographische Richtungen, die mit ähnlichen Quellen arbeiten. Es muss daher hinzugefügt werden, dass die *Geistesgeschichte* gerade zu dem ihr eigenen Zweck mit ihren Quellen arbeitet. Also gerade mit der Frage: Wie äußert sich in diesen unterschiedlichsten Quellen der *Zeitgeist*, die *Stimmung* der betreffenden Zeit, der *Charakter der Epoche* usw. Dadurch unterscheidet sich ihre Arbeit mit den Quellen von den übrigen historiographischen Richtungen.

11. Ohne dass sich im Rahmen der *Geistesgeschichte* eine genau begrenzte und definierte Methodologie konstituiert hätte, taucht bei ihren Vertretern häufig der Gedanke auf, dass sie sowohl an die Geschichte allgemein als auch an die Geschichte der einzelnen Wissenschaften auf eine spezifische Weise herangeht, die sich vom gewöhnlichen Zugang im Rahmen der einzelnen wissenschaftlichen Geschichtszweige unterscheidet. Worin konkret besteht dieser Unterschied?

a) „Problemhistoriker" und „Geisteshistoriker"

Sehr prägnant formulierte Erich Rothacker, einer der bedeutendsten Vertreter der *Geistesgeschichte*, in seinem Artikel „Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte"[30] das unterschiedliche Herangehen der *Geistesgeschichte* an die Geschichte im Vergleich zu den übrigen Zugehensweisen und gleichzeitig ihre Einzigartigkeit. Rothacker findet zwei Arten von Historikern vor. Auf der einen Seite stehen die *Problemhistoriker*,[31] auf der anderen Seite sind das die *Geisteshistoriker*, also diejenigen, die *Geistesgeschichte* betreiben.

Nehmen wir zum Beispiel eine bestimmte Entdeckung in der betreffenden Wissenschaft oder die Lösung eines gewissen Problems im Rahmen dieser Wissenschaft, dann fordert der „Problemhistoriker" dazu auf, dass wir uns auf diese Entdeckung oder das Problem selbst, auf seine sachliche Bedeutung konzentrieren sollen. Darum soll es in erster Linie gehen. Alle übrigen Umstände sind nicht wichtig und hinsichtlich des betreffenden Problems rein äußerlich. Der „Geisteshistoriker" würde eine solche Auffassung ablehnen. Das, was der Problemhistoriker als rein äußerliche, unwichtige Bedingung begreift, fasst der Geisteshistoriker als ebenso wichtig auf, wie es der eigentliche Inhalt der betreffenden Entdeckung ist. Wenn wir das Beispiel verwenden, das Rothacker erwähnt, dann würde der Problemhistoriker Kants neuen Ethikentwurf systematisch – wie wir heute sagen würden –

[27] OTTO: *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, S. 8.
[28] Unten wird die Rolle des Subjekts in Kalistas *Geistesgeschichte* detaillierter analysiert.
[29] Vgl. z.B. SCHOEPS: *Was ist und was will die Geistesgeschichte*.
[30] ROTHACKER, Erich: *Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte*, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 18, 1940, S. 1–25.
[31] ROTHACKER: *Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte*, S. 7 f.

im Rahmen einer systematischen Philosophie erforschen, er würde ihn also in den Rahmen anderer ethischer Systeme einordnen und sich auf die „eigentliche" philosophische Aussage des betreffenden ethischen Systems konzentrieren. Der Geisteshistoriker würde im Gegenteil darüber hinaus auch die geschichtliche Bedingtheit von Kants Ethik erforschen. Er würde auch Tatsachen in Betracht ziehen, die nicht im eigentlichen Sinne des Wortes philosophisch sind, sondern auch zum Beispiel den Einfluss des Protestantismus auf Kants Ethik oder die Widerspiegelung der spezifisch christlichen Auffassung des Subjekts in ihr.

Der Problemhistoriker begreift also laut Rothackers Entwurf die geschichtlichen Bedingungen der betreffenden Probleme, seien sie philosophischer, aber auch chemischer oder physikalischer Art, als äußerlich, nebensächlich und unwichtig. Umgekehrt sind die geschichtlichen Bedingungen für die konkrete Entdeckung, das Problem usw. für den Historiker der Geistesgeschichte innerlicher und wesentlicher Art.

Rothacker behauptet als Vertreter des geistesgeschichtlichen Zugangs anschließend, dass der „problemorientierte" Zugang nicht auf das gleiche Niveau gesetzt werden kann wie der geistesgeschichtliche Zugang. Am Beispiel der Philosophiegeschichte zeigt Rothacker dann: „*…die geistesgeschichtliche Methode ist im Recht, und die problemhistorische im Unrecht. Oder präziser: die Geistesgeschichte hat fürs Ganze Recht und die Problemgeschichte nur für einen Teil des Ganzen. Und dies darum, weil die geistesgeschichtliche Betrachtung die wertvollen Resultate einer vollendeten problemgeschichtlichen Durchdenkung des klassischen Schrifttums restlos aufnehmen kann, während die vollendete Problemgeschichte zwar zu sehr wertvollen philosophischen Ergebnissen kommen kann, darum aber als Philosophiegeschichte trotzdem so fragmentarisch bliebe* […]."[32]

Der Geisteshistoriker verfolgt laut Rothacker an unserem Beispiel philosophische Probleme in Verbindung mit den übrigen Wissenschaften und mit den übrigen kulturellen Tätigkeiten.[33] Bedeutende Philosophen erforscht er nicht nur durch den Blickwinkel der „eigentlichen" philosophischen Probleme, mit denen sie sich beschäftigten, sondern er verfolgt sie auch als Persönlichkeiten, in ihren nebensächlichen Interessenbereichen usw. Der Geisteshistoriker verfolgt, wie sich in den von ihm erforschten historischen Persönlichkeiten die „Sachleistung" mit dem „Zeitausdruck" verbindet. Die Aufgabe des Geisteshistorikers ist es gerade, die Verbindung der beiden genannten Aspekte zu erforschen. Gerade weil diese Aspekte nicht voneinander getrennt werden können. Die „Sachleistung" steht nie ganz isoliert von den geschichtlichen Bedingungen der betreffenden Zeit und auch nicht von der Persönlichkeit, welche die betreffende „Sachleistung" erbrachte. Immer ist gerade diese Persönlichkeit bereits Teil der geschichtlichen Bedingungen, der Umstände der betreffenden Zeit, aus denen sie nie heraustreten kann. Die *Geistesgeschichte* verfolgt also Denker auf

[32] ROTHACKER: *Philosophiegeschichte und Geistesgeschichtě*, S. 8. Im Grunde gleich stellt sich die Beziehung der Geistesgeschichte und anderer spezieller Geisteswissenschaften Zdeněk Kalista vor. Die Philosophie, aber auch die Rechtsgeschichte u.a. verfolgen Begriffe, Vorstellungen, Probleme im Rahmen des betreffenden philosophischen Systems, der Rechtsgeschichte usw., während die die Geistesgeschichte sich im Rahmen der „Struktur der Zeit", des „Zeitmilieus" mit ihnen befasst. Umgekehrt gilt laut Kalista für den Philosophiehistoriker und sein Fach: „*Wir könnten sagen, dass die Struktur der Zeit, in welche wir die Begriffe, Vorstellungen und anderen Äußerungen des menschlichen Geistes zuerst setzten, als wir über den Gegenstand der Geistesgeschichte sprachen, hier von der Struktur des philosophischen Systems ersetzt wird* […]. *Nicht gemäß dem, in welches zeitliche Umfeld sie gesetzt werden, sondern gemäß dem, in welchem philosophischen System sie sich wiederfinden, nehmen diese Äußerungen des menschlichen Geistes für ihn ein verschiedenes Aussehen an*." („*Mohli bychom říci, že struktura doby, do které jsme postavili pojmy, představy i jiné projevy lidského ducha prve, mluvíce o předmětu dějin duchových, je tu nahražena strukturou filozofického systému… Ne podle toho, do jakého dobového prostředí jsou zasazeny, ale podle toho, v kterém filozofickém systému se ocitají, nabývají pro něho tyto projevy lidského ducha různého vzezření*."), KALISTA: CHM, DD, S. 202.

[33] Rothacker bringt in diesem Zusammenhang zum Beispiel die neuzeitliche cartesianische Auffassung des Körpers, dem die Cartesianer Ausdehnung als einziges Attribut zusprachen. Das verbindet Rothacker dann mit der damaligen Existenz der absolutistischen Monarchien in Europa. So wie im Rahmen der neuzeitlichen absolutistischen Monarchien das Individuum nur etwas von ihnen Abgeleitetes wird, so wird auch der Körper im Rahmen der neuzeitlichen cartesianischen philosophischen Vorstellungen nur eine Art Modifikation der Ausdehnung. Vgl. ROTHACKER: *Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte*, S. 22–23.

dem Hintergrund der betreffenden Zeit. Rothacker drückt das noch anders aus: Die *Geistesgeschichte* überprüft, wie sich das „Leben" in Theorien, in „Sachleistungen", in der Lösung vorliegender Probleme äußert.

Die letzte Folge ist dann, dass wir auch das *Sachproblem* selbst laut Rothacker überhaupt nicht rein theoretisch, also rein problemhistorisch, ohne Rücksicht auf das Leben, die Umstände der *Zeit*, ohne Rücksicht auf die Bedingungen, welche die Problemgeschichte hinsichtlich des betreffenden Problems irrtümlich nur als rein äußerlich und unwichtig auffasst, lösen können. Das eigentliche *Sachproblem* kann gerade nur dann richtig begriffen werden, wenn wir das Leben, alle übrigen Umstände, die es umgeben und bedingen, in Betracht ziehen. Das *Sachproblem* kann nicht vom *Lebensproblem* getrennt werden. Wichtige Probleme können wir nur dann wirklich verstehen, wenn wir in ihnen gleichzeitig die *Logik der Sache*, also die *Logik des Lebens* erblicken.[34]

12. Als weiterer gemeinsamer Zug, der die *Geistesgeschichte* auszeichnet, erweist sich auch die Tendenz, die Wissenschaft nicht vom Leben zu trennen. Diese scheinbar vage Mitteilung wurde uns bereits teilweise an Rothackers Text klarer, verlangt jedoch noch eine Ergänzung. Die *Geistesgeschichte*, die sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den deutschsprachigen Ländern zu konstituieren begann, musste auch auf die Impulse reagieren, die sie von der sogenannten Philosophie des Lebens erhielt, die seit der Zeit von Friedrich Nietzsche in Deutschland an immer größerer Kraft gewann. Viele der Philosophen, die zur *Geistesgeschichte* gezählt werden, werden gleichzeitig in die Strömung der Philosophie des Lebens eingereiht, wie wir das zum Beispiel an Wilhelm Dilthey oder Georg Misch beobachten können. Walter Strich schreibt zur allgemeinen Stimmung der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts: „*Die Krisis der Wissenschaft lässt sich nicht leugnen. Die Problematik des gegenwärtigen Moments zwingt das Interesse so stark auf die unmittelbare Gestaltung des Lebens, dass darüber der Wert der Erkenntnis zweifelhaft werden musste* […]. *Man verurteilt das Streben nach reiner, uninteressierter Erkenntnis als müde Resignation und Flucht aus dem Leben, und man verlangt auch die Wissenschaft in seinen Dienst gestellt zu sehen.*"[35]

13. Die meisten Repräsentanten der *Geistesgeschichte*, sei es in ihren Anfängen oder auch später, halten Wilhelm Dilthey für den geistigen Vater der Strömung der *Geistesgeschichte*, und zwar vor allem wegen seiner Absicht, das geschichtliche Leben aus sich selbst heraus zu verstehen, unter anderen aus dem Grund – und das ist für die *Geistesgeschichte* zentral, dass es dadurch auf der Grundlage der vielfältigsten Quellenmaterialien möglich ist, sich den geistigen Inhalt der betreffenden Zeit vorzustellen.[36] Diesen Standpunkt vertreten Anhänger der *Geistesgeschichte* allgemein.

3. Die Entwicklung der Geistesgeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg

Die *Geistesgeschichte* als eine der Strömungen in der Geschichte der Historiographie blieb kein Kapitel, das irgendwann in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geendet hätte. Die *Geistesgeschichte* setzte sich auch nach dem 2. Weltkrieg fort. Einer der wichtigsten Historiker der *Geistesgeschichte* nach dem Zweiten Weltkrieg war der Historiker und

[34] „*Die Probleme, mit denen die Klassiker der Philosophie es zu tun haben, sind Sachprobleme und Lebensprobleme zugleich. Und die Zusammenhänge, in denen die wirklichen Probleme der großen Denker stehen, wären gar nicht zu verstehen, wenn man nicht in ihnen gleicherweise der Logik der Sache wie der Logik des Lebens nachforschte, die gerade der Sache nah gar nicht zu trennen sind von den sog. ‚sachlichen Problemen.*", ROTHACKER: *Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte*, S. 24–25.

[35] STRICH: *Wesen und Bedeutung der Geistesgeschichte*, S. 1. Vgl. Ebd. auch S. 18–19.

[36] „*Als eigentlicher Vater der Geistesgeschichte hat uns aber Wilhelm Dilthey zu gelten, der ohne die Präokkupationen des Systems die Absicht hatte, das geschichtliche Leben aus sich selbst heraus zu verstehen, um den geistigen Gehalt einer Zeit aus allen überhaupt erschließbaren Quellen heraus zur Darstellung zu bringen.*", SCHOEPS: *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, S. 11.

Religionsphilosoph Hans-Joachim Schoeps. Nach dem Krieg kehrte Schoeps nach Deutschland zurück und begann an der Universität in Erlangen (seit 1950 als ordentlicher Professor) zu wirken, und direkt für seine Person wurde hier auf seine Initiative hin das *Seminar für Religions- und Geistesgeschichte* gegründet. Dieses Seminar erlosch dann nach dem Tod von Schoeps im Jahr 1980 als selbständiges Seminar, wobei es jedoch unter das Institut für Politikwissenschaft überging.[37] Hier funktionierte es dann als „Abteilung für Geistes- und Ideengeschichte". Es ist jedoch klar, dass es seine ursprüngliche Stellung verloren hat.

Im Jahr 1948 begann Schoeps die *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* herauszugeben, die bis heute erscheint, und 1958 gründete er die *Gesellschaft für Geistesgeschichte*, die ihren Sitz in Potsdam hat und bis heute existiert. Sie veranstaltet jährliche Konferenzen, deren Ergebnis die Reihe *Studien zur Geistesgeschichte,* ggf. *Beiträge zur Geistesgeschichte* sind.

Schoeps´ *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* sollte nach seinen eigenen Worten wissenschaftlich die von ihm durchgesetzte Richtung der *Geistesgeschichte* untermauern und gleichzeitig Demonstrationen vorführen, wie sie praktisch betrieben werden sollte.[38]

Schoeps erwies sich als harter Kritiker, der sich in wissenschaftlichen Debatten nicht scheute, scharfe Worte zu gebrauchen.[39] Er setzte die Tradition der *Geistesgeschichte* vom Anfang des 20. Jahrhunderts fort. Die *Geistesgeschichte* soll sich dem „Zeitgeist" und seinen Wandlungen im Prozess der Geschichte widmen.[40] Auch für Schoeps äußert sich der Geist in allen Manifestationen des geistigen Lebens. Der *Zeitgeist* beeinflusst alle Sphären des Lebens, gleich ob es die Kunst, die Religion, die Wissenschaft, das Recht, die Philosophie usw. ist.

Neben Schoeps und seinem Seminar an der Universität in Erlangen funktionierte seit 1965 an der Universität in München das *Seminar für Philosophie und Geistesgeschichte des Humanismus*, dessen geistiger Vater der Professor Ernesto Grassi (1902 – 1991) war. Er wirkte am *Centro Italiano di Studi Umanistici e Filosofici*, das in München im Jahr 1948 gegründet wurde und an welches dann das oben erwähnte Seminar anknüpfte, das seit 1973 von Stephan Otto, einem weiteren bedeutenden Vertreter der historiographischen Richtung der *Geistesgeschichte* in Deutschland, geleitet wurde.

Das Institut wurde 1975 in *Institut für Geistesgeschichte des Humanismus* und 1985 in *Institut für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance* umbenannt. Stephan Otto leitete das Institut bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1997, als Eckhard Kessler die Leitung des Instituts übernahm. Heute ist das Institut unter dem Namen *Seminar für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance* unter der Leitung von Thomas Ricklin zu finden.

Stephan Otto trug zur Entwicklung der *Geistesgeschichte* durch Herausgabe der Reihe „Die Geistesgeschichte und ihre Methoden, Quellen und Forschungen" im Wilhelm

---

[37] TÖPNER, Kurt: *Gesellschaft für Geistesgeschichte zum Thema "Reisen"*, In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 37, 1985, S. 271.

[38] SCHOEPS, Hans-Joachim: *Was ist und was will die Geistesgeschichte?*, In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 25, 1973, S. 243. Dieser Artikel ist jedoch nicht mit Schoeps Buch „Was ist und was will die Geistesgeschichte" identisch. Im her zitierten Artikel geht es vor allem um die Reaktion der deutschen Historiker gerade auf Schoeps selbständiges Buch mit dem gleichen Titel nur ohne Fragezeichen am Ende.

[39] Siehe z.B. Schoeps Kritik des Buchs von Friedrich Heer *Europäische Geistesgeschichte*, das der tschechische Leser aus der Übersetzung unter dem Titel *Evropské duchovní dějiny* (Prag 2000) kennen kann. Schoeps kritisiert Heers Unterfangen scharf, dass es sich um eine Zusammenfassung einer Menge einzelner, unzusammenhängender Fakten handle. Es fehle ihm die Geschlossenheit, Einheit. So kann *Geistesgeschichte* laut Schoeps nicht betrieben werden. SCHOEPS, Hans-Joachim: *Geistesgeschichte*, In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 7, 1955, S. 89–91.

[40] SCHOEPS: *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, S. 11.

Fink Verlag München bei, wo er gleichzeitig im Jahr 1979 sein eigenes Werk „Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte" publizierte.[41]

Ein weiteres wichtiges Unternehmen im Bereich der *Geistesgeschichte* in der Nachkriegszeit, das von den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts bis heute besteht, ist die Zeitschrift *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, mit deren Herausgabe Paul Kluckhohn und Erich Rothacker im Jahr 1923 ursprünglich bei Niemeyer in Halle begannen. Später erschien die Zeitschrift bei Metzler in Stuttgart. Die heutige Redaktion leiten Christian Kiening, Albrecht Koschorke und David E. Wellbery.

In unferner Zeit äußerte sich zur Theorie und Methodologie der *Geistesgeschichte* zum Beispiel Wolfgang von Löhneysen.[42] Auch in seinem Entwurf der *Geistesgeschichte* können wir Züge finden, die an ihr bereits zu Anfang des 20. Jahrhunderts auftauchen. Die *Geistesgeschichte* überschreitet auf ihre Weise den Rahmen der einzelnen Spezialwissenschaften. Sie sucht Züge, die mehreren unterschiedlichen Phänomenen gemeinsam sind. Wiederum ist die Behauptung zu beobachten, dass die *Geistesgeschichte* Phänomene zusammenbringt, die ansonsten getrennt geblieben und damit auch nicht auf die richtige Weise gedeutet worden wären. Das, was die einzelnen Spezialwissenschaften getrennt und nur aus ihrer Sicht behandeln, das kann die *Geistesgeschichte* in Zusammenhang mit anderen Phänomenen (der betreffenden Zeit) erläutern und daher in seiner Gesamtheit begreifen.

Der Aspekt des menschlichen Bewusstseins und seiner Änderungen wird stark betont – und da geht Löhneysen den Weg, den Schoeps und auch Dilthey vor ihm wiesen. Die *Geistesgeschichte* soll von einzelnen Personen, ihrem Bewusstsein und Erleben ausgehen und mit ihrer Hilfe die übrigen Phänomene erklären, die diese umgeben.

Die Aufforderung, dass die *Geistesgeschichte* von den einzelnen Persönlichkeiten oder Ereignissen ausgehen soll, erfolgt noch zu einem weiteren Zweck. Wenn wir eine bestimmte einzelne Person, ihr Erleben oder das einzelne Ereignis als Ausgangspunkt unserer weiteren Abhandlung nehmen, wird dadurch die Grenze der Abhandlung und der Methode der *Geistesgeschichte*, die sonst immer die Grenzen der einzelnen Spezialwissenschaften überschreitet, genauer definiert. Dadurch wird mögliche Kritik eingeschränkt, die eine solch breite Abhandlung problematisieren könnte. Auf diese Weise wird die Tendenz zur Abkehr der *Geistesgeschichte* von den großen, synthetisierenden Abhandlungen hervorgehoben, die häufig Ziel der Kritik sind, die ihnen Dilettantismus, unzureichende Begründung auf Quellen usw. vorwirft.[43]

Löhneysen unterscheidet schließlich überraschenderweise zweierlei Arten der Geschichtsschreibung. Auf der einen Seite sieht er die *Geistesgeschichte*, der es vor allem um die Wandlungen des Bewusstseins gehen soll, wie sie im Verlauf der Geschichte erfolgten. Auf die andere Seite stellt er dann die *Zeitgeistgeschichte*, die man umgeschrieben also als „Geschichte des Zeitgeistes" bezeichnen könnte. Diese Schlussfolgerung von Löhneysen ist bereits aus dem Grund bemerkenswert, weil sich die traditionelle *Geistesgeschichte* in der absoluten Mehrheit dem „Zeitgeist" widmete, mit dieser Entität

[41] OTTO: *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, München 1979. Vgl. dazu KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: *Ein Plädoyer für Geistesgeschichte*, In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 36, 1984, S. 252–255.

[42] LÖHNEYSEN, Wolfgang von: *Geistesgeschichte und was damit zusammenhängt*, In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 47, 1995, S. 81–89.

[43] „*Gibt man der Geistesgeschichte diese begrenzten Aufgaben (und sicher ließen sich viele finden), so ist deren fächerübergreifende Methode unproblematisch. Sie bringt zusammen, was durch die einzelnen Disziplinen, also Musikwissenschaft, Kunstwissenschaft, Rechtswissenschaft und Denk-Geschichte auseinandergerissen bliebe, zieht allenfalls das Ereignis heran, um das jeweils Besondere verständlich zu machen. Geht man aber vom Ereignis, der Persönlichkeit und deren Erlebnis aus, lassen sich die Aussagen, die Texte, die Dichtungen und musikalischen Klänge auf ihre eigentliche Ur-Sache, ihren ‚Hintergrund' beziehen. Dadurch werden die sonst vielleicht unscharfen Grenzen der Geistesgeschichte auf eine Mitte hin orientiert.*", LÖHNEYSEN: *Geistesgeschichte und was damit zusammenhängt*, S. 85.

arbeitete. Wie kommt es, dass hier *Geistesgeschichte* und *Zeitgeistgeschichte* unterschieden werden?

Löhneysen bestritt entschieden nicht den grundlegenden Anspruch der *Geistesgeschichte*, das Gesamtbild der betreffenden Zeit zu erkennen. Das hat sie mit der *Zeitgeistforschung* gemeinsam. Der Unterschied zwischen ihnen besteht jedoch darin, dass die *Geistesgeschichte* von einem bestimmten, klar definierten Ereignis, einer Persönlichkeit, ihrem Erlebnis usw. ausgehen und daraus dann den Charakter der betreffenden Epoche zu erfassen versuchen soll. Die *Zeitgeistforschung* findet umgekehrt ihren Ausgangspunkt in der Situation einer bestimmten Zeit und von ihr tritt sie dann an die Erklärung der einzelnen, zu ihr gehörenden Phänomene heran. Am konkreten Beispiel des Erdbebens in Lissabon im Jahr 1755 würde das dann so aussehen, dass die *Geistesgeschichte* als Ausgangspunkt jenes konkrete Ereignis des Erdbebens und seine Abbildung im Denken und den Vorstellungen konkreter Menschen nimmt, während die *Zeitgeistforschung* als Ausgangspunkt den Zeitraum zwischen den Jahren 1750 – 1760 nehmen würde, wobei jedoch nach Ansicht von Löhneysen das eigentliche Erdbeben zu einem Randereignis degradiert werden würde und nicht voll verstanden werden könnte, welche Rolle es an der Gestaltung dieser Zeit übernahm.[44]

Es wäre sehr schwierig zu versuchen, die Entwicklung der *Geistesgeschichte* vom Anfang des 20. Jahrhunderts bis zur heutigen Zeit zu verfolgen und bspw. zu versuchen, die Unterschiede zwischen der heutigen Gestalt der *Geistesgeschichte* und ihrer Gestalt zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu finden. Vielleicht können wir wenigstens die Behauptung wagen, dass sich beim genannten Löhneysen eine Tendenz der *Geistesgeschichte* der heutigen Zeit zeigt, nämlich sich mehr auf bestimmter definierte, ihrem Darstellungsfeld nach engere Themenbereiche zu konzentrieren, als sich großen Synthesen und breiten Themen zu widmen. Wenn wir uns zum Beispiel die Beiträge ansehen, die in der *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* publiziert wurden, so können in den ersten Herausgabejahren Titel wie „Versuch einer Geschichte der deutschen Sprache als Geschichte des deutschen Geistes“[45], „Vom Geist des deutschen Literatur-Barocks“[46], „Renaissance und Reformation“[47], „Barock als Stilphänomen“[48], „Das Wesen des Späten Mittelalters“[49] gefunden werden, und wir könnten noch viele ähnliche weitere zitieren. Das bedeutet nicht, dass nicht auch Studien mit engeren Themen aufgetaucht wären. Wichtig jedoch ist, dass in den Anfangsjahren dieser Zeitung häufig Artikel mit einem so breiten Darstellungsfeld auftauchen. In den Nachkriegsjahren der gleichen Zeitschrift finden wir Artikel dieses Typs bereits in viel geringerem Ausmaß, und heute begegnen wir ihnen überhaupt nicht mehr.

Einige Interpreten charakterisieren die *Geistesgeschichte* in der Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg als eine zwar an die *Geistesgeschichte* der Vorkriegszeit anknüpfende, aber dennoch neue Strömung in der Historiographie, nämlich als *Neue Geistesgeschichte*.[50] Luise Schorn-Schütte stellt in den Umkreis dieser *Neuen Geistesgeschichte* im deutschen Milieu die *Begriffsgeschichte*, wie sie sich vor allem um das Werk „Geschichtliche

---

[44] Ebd., S. 85–86.
[45] NAUMANN, Hans: *Versuch einer Geschichte der deutschen Sprache als Geschichte des deutschen Geistes*, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1, 1923, S. 139–160.
[46] CYSARZ, Herbert: *Vom Geist des deutschen Literatur-Barocks*, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1, 1923, S. 243–268.
[47] STRICH, Fritz: *Renaissance und Reformation*, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1, 1923, S. 582–612.
[48] WEISBACH, Werner: *Barock als Stilphänomen*, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 2, 1924, S. 225–256.
[49] KEYSER, Erich: *Das Wesen des Späten Mittelalters*, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 9, 1931, S. 363–388.
[50] SCHORN-SCHÜTTE: *Neue Geistesgeschichte*, S. 270–280.

Grundbegriffe“ herum konstituierte.[51] Vor allem aus dem Grund, dass sie mit ihrer Frage nach der Beziehung von Sprache und historischer Realität an die Bemühungen der klassischen *Geistesgeschichte* anknüpfte, die Beziehung zwischen Ideen und Realität und ihre gegenseitige Beeinflussung zu thematisieren.[52]

In den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts kam es laut Luise Schorn-Schütte zur Zurückdrängung der *Geistesgeschichte*, und zwar vor allem wegen dem Antritt einerseits der marxistischen Geschichtsschreibung, andererseits auch wegen dem stärker werdenden Einfluss der Naturwissenschaften. Beide Tendenzen hielten es nicht nur für möglich, sondern auch für notwendig, sich darum zu bemühen, wissenschaftliche, objektive Erkenntnis zu gewinnen. Das ist ihrer Ansicht nach im Prinzip möglich, daher sollen wir uns darum bemühen. Die *Geistesgeschichte* mit ihren grundlegenden Intentionen, die es nie unterließ, die wichtige Rolle des Subjekts – gleich ob als „verstehendes“, „sich einfühlendes“, „nacherlebendes“ usw. – zu betonen, konnte mit der zeitgenössischen Tendenz zur strengen, wissenschaftlichen Objektivität nicht korrespondieren. Sie wurde in der Nachkriegszeit daher meist als veraltet angesehen.[53]

Zur Wende kam es laut Luisa Schorn-Schütte in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts, als das Interesse *„an mentalem und geistigem Wandel jenseits wirtschaftlicher und sozialer Strukturen*“[54] wieder wuchs, das sich bemühte, an früher etablierte Formen der traditionellen Geschichtsschreibung anzuknüpfen. Eine der Äußerung stellt dann z.B. gerade die *Begriffsgeschichte* dar.

Die Frage ist, um eine wie große Wende es sich handelte, da auch in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts die Vertreter der *Geistesgeschichte* selbst von einer sich fortsetzenden Unterdrückung der *Geistesgeschichte* und von einer meist negativen Einstellung der historischen Gemeinde ihr gegenüber sprechen.[55] Für die Tatsache, dass es in der Einstellung der historischen Gemeinde in Deutschland im Hinblick auf die *Geistesgeschichte* nicht zu einer besonders großen Wende kam, kann auch der Fakt zeugen, dass eine der Arbeitsstätten, die sich systematisch der *Geistesgeschichte* widmete – nämlich Schoeps´ *Seminar für Religions- und Geistesgeschichte* an der Universität in Erlangen – als selbständige Institution nach Schoeps´ Tod eingestellt wurde und nur noch als eine der Abteilungen des Instituts für Politikwissenschaft der gleichen Universität weiter existierte.

Auch ab den 90er Jahren kam es nicht zu einer großen Wende in der Haltung der historischen Gemeinde in Deutschland gegenüber der *Geistesgeschichte* oder überhaupt zu einer intensiveren Betreibung dieser Richtung in Deutschland. Einige Zeitschriften oder wissenschaftlichen Reihen existieren zwar weiterhin, allerdings ist bis heute weder im Rahmen von Universitäten noch von wissenschaftlichen Arbeitsstellen eine markante Stärkung der Basis der speziellen historiographischen Richtung *Geistesgeschichte* eingetreten.

Bei einem großen Teil der Nachkriegshistoriker, die sich selbst zur historiographischen Richtung der *Geistesgeschichte* zählten, können wir neben der Enttäuschung darüber, dass die *Geistesgeschichte* von einem bedeutenden Teil der historischen Gemeinde nicht als reguläre historiographische Richtung akzeptiert wird, gleichzeitig die damit zusammenhängende Bemühung beobachten, die *Geistesgeschichte* als selbständige wissenschaftliche historiographische Richtung zu gründen. Stephan Otto schreibt: *„Einem weit verbreiteten Vorurteil zufolge ist „Geistesgeschichte“ überhaupt keine ernst zu nehmende wissenschaftliche Disziplin. Angesiedelt im Niemandsland zwischen systematisch-philosophischer Problemanalyse einerseits und einzelwissenschaftlicher Fachhistorie andererseits gilt Geistesgeschichte den Vertretern etablierter Forschungsrichtungen geradezu*

[51] Zur Begriffsgeschichte siehe detaillierter in dieser Arbeit das Kapitel „Begriffsgeschichte“.
[52] SCHORN-SCHÜTTE: *Neue Geistesgeschichte*, S. 272.
[53] Ebd., S. 271.
[54] Ebd., S. 272.
[55] So z.B. KANTZENBACH: *Ein Plädoyer für Geistesgeschichte*, S. 252.

als akademischer Wechselbalg."[56] Hans-Joachim Schoeps betont in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seines „Was ist und was will die Geistesgeschichte" aus dem Jahr 1970: „*Dass sich die Geistesgeschichte als Zeitgeistforschung in einem immer geistfeindlicher werdenden Zeitalter bisher nicht als Disziplin durchsetzen konnte, verwundert niemanden, der die Zeichen der Zeit beobachtet und zu deuten versteht. Mit einiger Verwunderung stelle ich fest, dass aber auch die zünftige Geschichtswissenschaft diese Bemühungen bisher kaum zur Kenntnis genommen hat*."[57]

Die Bemühung, die *Geistesgeschichte* als rechtsgültige selbständige Richtung zu gründen oder diesen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit überhaupt zu legitimieren, kann bei den Historikern der *Geistesgeschichte* an vielen Stellen in der ganzen Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg betont werden. Hans-Joachim Schoeps legt der Öffentlichkeit in seiner Schrift „Was ist und was will die Geistesgeschichte" das Programm der neuen Disziplin vor, die er im Rahmen seines Wirkens an der Universität in Erlangen gründen wollte.[58] Stephan Otto beabsichtigt in seinem Werk *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte* „*den Anspruch der „Geistesgeschichte" auf den Rang einer wissenschaftlichen Disziplin zu legitimieren* […]."[59] Das gleiche Vorhaben stellt auch das Buch von Walter Ehrlich „Geistesgeschichte" dar, obgleich Ehrlich selbst die *Geistesgeschichte* als wissenschaftliche, historische Disziplin definiert, die sich – zwar in unferner Zeit, aber dennoch – bereits als wissenschaftliche Disziplin etabliert hat.[60] An der Intention seines Buches – nämlich die *Geistesgeschichte* als selbständige wissenschaftliche Disziplin zu verteidigen – ändert das jedoch nichts.

Bis heute setzt sich so die Bemühung einiger weniger Historiker der *Geistesgeschichte* fort, die *Geistesgeschichte* als wissenschaftliche, historische Disziplin zu etablieren und ihre Anerkennung als eigenständige, historiographische Richtung bei der übrigen historiographischen Gemeinde in Deutschland zu erreichen.

4. Kalista zum Begriff der Geistesgeschichte

Im Folgenden werden wir die Stellen verfolgen, an denen Kalista auf die deutsche *Geistesgeschichte* verweist. Unser vorrangiges Interesse an dieser Stelle wird es nicht sein, Kalistas eigenen Entwurf der *Geistesgeschichte*, der Gegenstand eines weiteren Teils der Arbeit sein wird, zu erfassen. Hier werde ich versuchen herauszufinden, wie Kalista selbst die deutsche *Geistesgeschichte* verstand. Für unsere Arbeit ist das auch aus dem Grund wichtig, weil Kalista sich in seiner eigenen Konzeption der *Geistesgeschichte* oft gegenüber der deutschen *Geistesgeschichte* abgrenzt und *seine eigene Geistesgeschichte* auf dem Hintergrund der vorhergehenden deutschen Tradition differenziert.

Die ursprüngliche Gestalt der *Geistesgeschichte* richtete sich laut Kalista darauf, eine „*Art kumulativer Zweig der historischen Forschung zu werden, der die Geschichte der einzelnen Geisteswissenschaften einschließen, ggf. zu selbständigen Aufgaben und Ergebnissen führen würde. In ihrer ursprünglichen Gestalt, in welcher der Begriff „Geistesgeschichte" in Fachgesprächen und wissenschaftlichen Schriften aufzutauchen begann, trug er allerdings bis zu einem beträchtlichen Maße Züge, die auf eine solche Mission hindeuteten. Die Zeitschriften, welche die neue Bezeichnung in ihrem Titel oder in ihrem Programm trugen – gleich ob es die ältere, in Halle herausgegebene „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" oder die neuere, in*

[56] OTTO: *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, S. 7.
[57] SCHOEPS: *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, S. 10.
[58] Ebd., S. 9.
[59] OTTO: *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, S. 7.
[60] „*Im allgemeinen bezeichnet man mit Geistesgeschichte die wissenschaftliche historische Disziplin von der Geschichte des menschlichen Geistes*.", EHRLICH: *Geistesgeschichte*, S. 5.

Salzburg erscheinende „Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte“ oder andere, weniger bedeutende Versionen dieser Art waren – gewährten sehr unterschiedlichen Beiträgen, angefangen von der Religionsgeschichte im eigentliche Sinne dieses Wortes bis hin zu biographischen, literarischen Anmerkungen, eine Plattform, und das Wort „Geist“ wurde hier mehr oder weniger ein Synonym zum älteren Ausdruck „Kultur“ in jener breiten Bedeutung, die von den tiefsten philosophischen Problemen bis hin zu gelegentlichen Materialien des folkloristischen Sammlers alles einschloss. Aber eine solche allzu starke Erweiterung der Dimension der „Geistesgeschichte“ ist allerdings ein Irrtum, der zwar gewissermaßen den Zeitschriften aus der Verlegenheit helfen kann, die sich bemühen, aus diesen oder jenen Gründen einen möglichst breiten thematischen Horizont zu umfassen, in die wirkliche wissenschaftliche Bemühung bringt sie jedoch nur Unklarheiten und Verwirrung. Grundlage eines jeden selbständigen Wissenschaftszweigs ist sicherlich die selbständige und charakteristische wissenschaftliche Methode, und zu dieser Methode würden wir allerdings nie durch eine rein mechanische Vereinigung mehrerer Methoden gelangen.“[61]

Der Begriff *Geist* wird also laut Kalista ein Synonym für „Kultur“ im breitesten Sinne des Wortes. Dadurch kommt es aber nach Kalistas Ansicht zu einer falschen Erweiterung der Dimension der *Geistesgeschichte*, wie Kalista sie verstehen will. Beides lehnte Kalista für seine *Geistesgeschichte* ab. Die *Geistesgeschichte* ist nach Kalistas Entwurf auch kein Zweig der Geschichte, der die Forschung anderer historischer Wissenschaften in sich konzentrieren möchte, und sie kann auch nicht als *Kulturgeschichte* aufgefasst werden.[62] Einem Vergleich der *Kulturgeschichte* und Kalistas *Geistesgeschichte* werden wir uns in dieser Arbeit detaillierter im Kapitel *Kalistas Geistesgeschichte* widmen, das sich mit Kalistas eigener *Geistesgeschichte* befasst. Hier führen wir nur an, dass Kalista die traditionelle *Geistesgeschichte* für eine Strömung hielt, die der *Kulturgeschichte* nahe steht, und dass er selbst seine *Geistesgeschichte* nicht in dieser Richtung führen will.

Kalistas Behauptung, dass die ursprüngliche Gestalt der *Geistesgeschichte* zu einer einfachen „Kumulation“ der verschiedensten Geisteswissenschaften tendierte, ohne eine bestimmte, einheitliche eigene Methodologie zu gründen, scheint nachdem, was wir in der Einleitung dieser Arbeit zum Charakter der deutschen *Geistesgeschichte* skizzierten, sehr problematisch. Sicher kann man Kalistas Vorwurf der einfachen „Ansammlung“ der Erkenntnisse der einzelnen Spezialwissenschaften im Rahmen der *Geistesgeschichte* nicht für alle Versuche abweisen, die in ihrem Umkreis erfolgten. Entschieden gilt sein Vorwurf jedoch nicht universell. Wir können viele Abhandlungen finden, die sich bemühen, klar zu bestimmen, um was es in der *Geistesgeschichte* gehen soll, die sich bemühen, wenn auch vielleicht nicht allzu detailliert, ihre Methode zu definieren, und die nicht zuletzt die *Geistesgeschichte* gegenüber ihr nahen, allerdings keineswegs identischen

[61] „*Duchové dějiny však nejsou ani jakýmsi kumulativním jakýmsi kumulativním odvětvím historického bádání, které by zahrnovalo, případně k samotným úkolům a výsledkům vedlo dějiny jednotlivých duchových věd. V původní své podobě, ve které se začal termín „duchové dějiny“ – „Geistesgeschichte“ vynořovat v odborných hovorech a spisováních vědeckých, nesl ovšem do značné míry rysy, které takovémuto poslání nasvědčovaly. Časopisy, jež nesly ve svém titulu nebo ve svém programu nové označení – ať už to byla starší, v Halle vydávaná „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“, nebo novější, ze Salzburka vycházející „Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte“ či jiné, méně významné verze toho druhu, poskytovaly přístřeší příspěvkům velmi rozmanitým, dějinami náboženskými ve vlastním toho slova smyslu počínaje a biografickými literárními poznámkami konče a slovo „duch“ („Geist“) se tu stávalo více méně synonymem k staršímu výrazu „kultura“ („Kultur“) v onom širokém významu, který zahrnoval všechno od nejhlubších problémů filozofických až po příležitostné materiály folkloristického sběratele. Ale takovéto upřílišněné rozšíření výměru „duchových dějin“ je ovšem omyl, který může sice pomoci poněkud z rozpaků časopisům, snažícím se zahrnovat z takových či onakých důvodů co možná nejširší obzor tématický, do skutečného úsilí vědního vnáší však jenom nejasnosti a zmatek. Základem každého samostatného vědního oboru zajisté je samostatná a svérázná vědecká metoda a metody té bychom ovšem nikdy nedošli pouhým mechanickým slučováním metod několika.*“, KALISTA: CHM, DD, S. 191.

[62] Detaillierter zum Vergleich der *Kulturgeschichte* und Kalistas *Geistesgeschichte* ebenso wie zu Kalistas Ansicht zur *Kulturgeschichte* siehe in dieser Arbeit das Kapitel „Kulturgeschichte und Kalistas Geistesgeschichte“.

historiographischen Richtungen abgrenzen, wie es zum Beispiel die *Ideengeschichte*, die *Kulturgeschichte* usw. sind.[63] Es ist daher nicht wahr, dass die *Geistesgeschichte* eindeutig mit diesen verwandten Richtungen verschmolzen wäre und dass es keine Versuche gegeben hätte, den Unterschied zwischen ihnen zu reflektieren.

Es ist zwar wahr, dass in den von Kalista zitierten Zeitschriften Artikel der Art auftauchen, von der Kalista spricht, das bedeutet jedoch nicht, dass in den aufgeführten Zeitschriften Bemühungen, die *Geistesgeschichte* als etwas mehr, denn nur als Methodenkumulation verschiedener spezieller Geisteswissenschaften zu begreifen, überhaupt fehlen würden. Bereits zu der Zeit, als die erwähnten Zeitschriften zu erscheinen begannen, waren sich viele Vertreter der *Geistesgeschichte* bewusst, dass die *Geistesgeschichte* eine eigenständige geisteswissenschaftliche Strömung mit eigener spezifischer Methode darstellen soll, dass sie keine bloße „Kumulation" von Methoden oder Fakten aus verschiedenen Wissenschaften ist. Bereits in den Anfängen dieser Zeitschriften tauchen Charakteristika auf, die auch in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg *Geistesgeschichte* bleiben und die im Folgenden eingehender beschrieben und vertieft werden sollen.

Im ersten Artikel der *Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte*, der gleichzeitig eine Art Vorrede zur Zeitschrift darstellt, schreibt Virgil Redlich: „*Das geistig Verbindende aber aufzuzeigen, das Erforschen der geistigen Inhalte einer Zeit, Synthese und Blick auf das Ganze, das sind die Ziele und Aufgaben, die der Geistesgeschichte als dringend erscheinen. Nicht um die Masse der Einzelheiten ist es ihr zu tun, sondern um den Geist des Ganzen. Einzelheiten sind nur wichtig, wenn sie zur Sinndeutung des Ganzen führen. Und es geht ihr im Letzten nicht darum, bloße Tatsachen zu wissen, Äußerungen festzustellen, sie möchte die geistige Welt verstehen, die aus ihnen spricht. Immer wird die Welt- und Lebensdeutung ihre vornehmlichste Aufgabe sein.*"[64] Balduin Schwarz weist auf die Tatsache hin, dass die *Geistesgeschichte* mit ihrem Vorhaben, das Wesen einer bestimmter Zeit aufzudecken, die Historiographie von der traditionellen Auffassung ihres Sinns im Erkennen des Konkreten wegführt. Die *Geistesgeschichte* kann sich nicht auf die Feststellung der Einzelheiten und der konkreten Fakten beschränken, sondern muss immer auch den Weg der Erkenntnis des Allgemeinen gehen.[65]

Nicht zuletzt können wir dann hier den bereits einmal zitierten Beitrag von Erich Rothacker aufführen.[66] Die Art, in der Rothacker den „Problemhistoriker" und den „Geisteshistoriker" unterschiedet und wie er diesen charakterisiert, ähnelt sehr Kalistas Charakteristiken in seiner *Geistesgeschichte*.

Aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg führen wir als Beispiel für viele noch einen Fall auf. Hans-Joachim Schoeps schrieb eine sehr harte Kritik zum Buch von Friedrich Heer „Europäische Geistesgeschichte", dem er vor allem den Fakt vorwarf, dass Heer sein Versuch gerade in Richtung zu einer kumulativen Zusammenfassung vieler Einzelheiten aus vielen Bereichen des menschlichen Geistes auseinander fiel und dass es ihm nicht gelang, eine einheitliche Form der Abhandlung aufrecht zu erhalten.[67] Das Ganze ging in der Summe der nicht miteinander verbundenen, verflochtenen Einzelheiten verloren. Heer hatte keine systematische Konzeption des Ganzen und keine zugeordnete Methodik. Sein Versuch konnte so nach Ansicht von Schoeps nicht gelingen.

Mit Kalistas Dimension seiner *Geistesgeschichte*, nämlich: „*Die Geistesgeschichte hat den menschlichen Geist zum Gegenstand, d.h. jene Potenz des Einzelnen und auch einer*

---

[63] Vgl. z.B.: SCHOEPS: *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, S. 12.

[64] REDLICH, Virgil: *Sinn und Aufgabe deutscher Geistesgeschichte*, In: Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte 1, 1935, S. 1.

[65] SCHWARZ, Balduin: *Zur philosophischen Grundlegung der Geistesgeschichte*, In: Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte 1, 1935, S. 108.

[66] Im Kapitel „‘Problemhistoriker‘ und ‚Geisteshistoriker‘". Zitierter Artikel: ROTHACKER: *Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte*, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 18, 1940, S. 1–25.

[67] SCHOEPS, Hans-Joachim: *Geistesgeschichte* (Rezension zum Buch Friedrich Heer: Europäische Geistesgeschichte), In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 7, 1955, S. 89–91.

größeren oder kleineren menschlichen Gesellschaft, die es ihnen ermöglicht, geistige Werte (Begriffe, moralische Imperative) zu schaffen, sie zu begreifen und weiteren Handlungsträgern mitzuteilen“[68] könnte sich der überwiegende Teil der Historiker der deutschen *Geistesgeschichte* sicher identifizieren. Kalistas Charakteristik seiner *Geistesgeschichte* in dem Sinne, dass sie Begriffe, Vorstellungen usw. in das „Zeitmilieu“ („dobového prostředí“) [69] einsetzen soll, steht dem sehr nahe, was Rothacker als „Zeitausdruck“ bezeichnete.[70]

Kalistas Aufforderung für die *Geistesgeschichte*: die betreffende Vorstellung in ihr „Zeitmilieu“ einzuordnen und sie dadurch richtig zu begreifen, ist auch kein Novum. Wenn wir nur die ersten Jahrgänge der von Kalista zitierten Zeitschriften in Betracht ziehen, dann können wir als ein Beispiel für alle Hans Fehr und seinen Beitrag „Mehr Geistesgeschichte in der Rechtsgeschichte“ aufführen.[71]

Auch Fehr vertritt den Standpunkt, dass eine bestimmte Vorstellung, ein Begriff, aber auch eine Institution usw. nicht gut verstanden werden können, wenn wir sie nicht in die „geistige Struktur“[72] der Zeit einsetzen, in welcher die betreffende Vorstellung auftaucht. Fehr weist das an einem konkreten Beispiel nach: Man kann das Institut der „Gottesgerichte“, der Ordale im Mittelalter in Europa nicht begreifen, wenn wir es nicht in die geistige Struktur des Mittelalters einsetzen. Ein Verbrecher wurde im Mittelalter nämlich als ein Mensch aufgefasst, der vom Teufel besessen ist, ein Mensch, der böse Dämonen in sich hat, die seinen Willen beherrschen. Ein Mensch in diesem Zustand ist nicht in der Lage, aus seinem freien Willen zu handeln. Solange der Teufel in der Seele und im Körper des Menschen haust, ist der Mensch nicht in der Lage, die Wahrheit zu bekennen. Wenn keine andere Zeugenschaft zur Verfügung steht, dann bleibt nichts übrig, als das „Gottesgericht“ – das Ordal entscheiden zu lassen. Gegen das Gottesurteil vermag auch der Teufel nichts. Daher kann laut Fehr abgeleitet werden, dass „Gottesgerichte“ eigentlich einen Wettkampf zwischen Gott und Teufel darstellten. Gott vollbringt während des Ordals ein Wunder, er deckt die Wahrheit auf und besiegt den Teufel.

In der gleichen Weise sind die Folterwerkzeuge der damaligen Zeit zu verstehen. Folterwerkzeuge stellten im Grunde ein Instrument dar, um den besessenen Menschen vom Teufel zu befreien. Folterwerkzeuge sind in der Lage, die Wahrheit auch einem Menschen abzuzwingen, der vom Teufel besessen ist. Sie sind eigentlich eher für jenen Teufel im Menschen als für den gefolterten Menschen selbst bestimmt.

An diesem Beispiel illustriert Fehr das Vorgehen, das die *Geistesgeschichte* in ihrer Recherche anwenden soll. Nämlich die „geistesgeschichtlichen Grundlagen“[73] der betreffenden Vorstellung, Institution, des Begriffs usw., wie z.B. des Ordals, aufzudecken.

Das Vorgehen, das wir bei Fehr verfolgten und das bei vielen weiteren Historikern der *Geistesgeschichte* zu finden ist, ist offensichtlich auch in Kalistas eigenen historischen Arbeiten in sehr ähnlicher Weise ausgeführt. Wie Kalistas Konzeption der *Geistesgeschichte* aussieht, der durch Kalista – offenbar nicht ganz zu recht – relativ scharf gegenüber dem ursprünglichen Entwurf der deutschen *Geistesgeschichte* abgegrenzt wird, das wird der Gegenstand der folgenden Kapitel sein.

---

[68] „*Duchové dějiny mají jako svůj předmět lidského ducha, tj. onu potenci jedincovu i větší či menší společnosti lidské, která jim umožňuje vytvářet duchové hodnoty (pojmy, morální imperativy), je chápat i sdílet činitelům dalším.*“, KALISTA: CHM, DD, S. 194.

[69] KALISTA: CHM, DD, S. 198.

[70] ROTHACKER: *Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte*, S. 9.

[71] FEHR, Hans: *Mehr Geistesgeschichte in der Rechtsgeschichte*, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5, 1927, S. 1–8.

[72] Ebd., S. 2.

[73] Ebd., S. 2–3.

III. KALISTAS GEISTESGESCHICHTE

1. Der Gegenstand der Geistesgeschichte

Für das Verständnis von Kalistas Begriff der „Geistesgeschichte“ wird es notwendig sein, sich auf sein Werk „Dějiny duchové“ [„Geistesgeschichte“] zu stützen, das in die Sammlung *Cesty historikova myšlení* [*Die Wege des Denkens des Historikers*] aufgenommen wurde.[74]

a) Der Begriff und seine Geschichte

„Die Geistesgeschichte hat den menschlichen Geist zum Gegenstand, d.h. jene Potenz des Einzelnen und auch einer größeren oder kleineren menschlichen Gesellschaft, die es ihnen ermöglicht, geistige Werte (Begriffe, moralische Imperative) zu schaffen, sie zu begreifen und weiteren Handlungsträgern mitzuteilen.“[75] Ebenso wie nach Kalistas Ansicht der menschliche Geist eine Geschichte hat, haben auch ebenso Begriffe, geistige Werte usw. eine Geschichte. Ein bestimmter Begriff – Kalista führt als Beispiel den Begriff der Freiheit an[76] – hat nicht eine einzige statische Bedeutung, die sich in der Geschichte nicht ändern würde, sondern er verändert sich gemäß der Wandelbarkeit, der Unterschiedlichkeit der Zeiten, in denen dieser konkrete Begriff auftritt. Ein anderer ist der Begriff der Freiheit in der Aufklärung und ein anderer in der Zeit des Mittelalters. Wohl am prägnantesten drückte Kalista seine These über die Wandelbarkeit des Begriffs in der Geschichte im Bereich seiner primär nicht-methodologischen Werke in seinem Werk *Karel IV. Jeho duchovní tvář* [*Karl IV. Sein geistiges Gesicht*][77] aus. Schauen wir uns nun detaillierter Kalistas Arbeit mit den Begriffen an. Daran lässt sich nämlich gut illustrieren, worin Kalistas *Geistesgeschichte* eigentlich beruht. Die zentrale Rolle der Begriffe in Kalistas Konzept der *Geistesgeschichte* zeigt sich auch an der oben zitierten Passage. Der Begriff ist nämlich laut Kalistas Konzept eine der eminenten Früchte des menschlichen Geistes.

In seinem Werk *Karel IV. Jeho duchovní tvář* befasst sich Kalista detailliert mit der Auffassung oder anders gesagt auch mit dem Begriff des Staates und der Staatsgewalt bei Augustinus und Thomas von Aquin. Vor allem aus dem Grund, dass Kalista sich bemüht abzuleiten, aus welchen Quellen der Kaiser Karl IV. seine Auffassung des Staates und der Staatsgewalt schöpfte.[78] Im Folgenden werden wir uns an Kalistas Interpretation halten.

Laut der Konzeption von Augustinus geht die Legitimität der Staatsgewalt aus der Macht Gottes hervor.[79] Nur dann, wenn der Herrscher ein Knecht Gottes ist, kann er legitim über andere Menschen herrschen. Der Herrscher soll nur als Knecht Gottes regieren.[80] Das

---

[74] KALISTA: CHM, DD, S. 189–257.

[75] „*Duchové dějiny mají jako svůj předmět lidského ducha, tj. onu potenci jedincovu i větší či menší společnosti lidské, která jim umožňuje vytvářet duchové hodnoty (pojmy, morální imperativy), je chápat i sdílet činitelům dalším.*“, KALISTA: CHM, DD, S. 194.

[76] Ebd., S. 195.

[77] KALISTA, Zdeněk: *Karel IV. Jeho duchovní tvář* [Karl IV. Sein geistiges Gesicht], Prag 1971.

[78] Zu den Quellen des Denkens von Karl IV. laut Kalista siehe auch KALISTA, Zdeněk: *Cesta po českých hradech a zámcích aneb Mezi tím, co je, a tím, co není* [Reise durch böhmische Burgen und Schlösser oder Zwischen dem, was ist, und dem, was nicht ist], Prag und Litomyšl 2003, Kapitel Tajemný Karlštejn [Geheimnisvolles Karlstein], S. 42–51. Kalista verteidigt hier auch die Behauptung, dass es eine innere Ähnlichkeit der Burg Karlstein und von Karls Denken gibt (S. 43).

[79] KALISTA: *Karel IV. Jeho duchovní tvář*, S. 51 ff.

[80] Die Tatsache, dass Karl IV. diese Vorstellung von Augustinus übernahm, belegt Kalista am Beispiel der Burg Karlstein, deren Architektur laut Kalista dem genannten Gedanken Augustinus untergeordnet ist. „*Wenn wir*

geschieht jedoch nur selten. Meist hatte die Macht des weltlichen Herrschers ihren Ausgangspunkt in seiner Sehnsucht, über die anderen zu herrschen, also in seiner menschlichen Zerrüttung.

Umgekehrt ging die Auffassung des Staates bei Thomas von Aquin[81] von den aristotelischen Wurzeln aus, laut denen der Staat und sein Entstehen aus der natürlichen Veranlagung des Menschen als soziales Wesen hervorgingen. Die Aristotelische Auffassung übernimmt auch Thomas, wenn er die Gründung des Staates nicht aus der Zerrüttung der menschlichen Natur ableitet, sondern umgekehrt aus der göttlichen Absicht. Aufgabe des Staates soll die Gewährleistung eines ruhigen Zusammenlebens der Bürger sein. „*Der Herrscher, der bei Augustinus vor den Augen der Leser „De civitate Dei" mehr oder weniger als Ausdruck jener zerrütteten menschlichen Natur, die auch den Staat entstehen ließ, erstand und eigentlich die Herrschaft über die übrigen Menschen usurpierte, da er keiner höheren natürlichen Ordnung angehört als sie und also auch nach der natürlichen Ordnung kein Recht hat, über sie zu herrschen – wird von hl. Thomas als natürliche Notwendigkeit vorgestellt, ohne die der Staat und seine Gesellschaft ihr gestecktes Ziel nicht erreichen könnten. Sein Titulus, der ihn zur Herrschaft berechtigt, welche die Bürger zwingt, ihm zu gehorchen, rührt nicht daher, dass er als Erfüller der göttlichen Weisungen, „servus Dei", anstellte Gottes, handelt, sondern stammt aus dem Bedarf des Staates, der ohne ihn nicht in der Lage wäre, seine Mission ordentlich zu erfüllen.*"[82] Und Kalista fährt fort: „*Es wäre möglich zu sagen, dass, während der Herrscher bei Augustinus vor allem der Knecht Gottes war, der Herrscher beim hl. Thomas von Aquin vor allem oder wenigstens teilweise der Diener der Menschen ist,* […]."[83] Und Kalista fasst zusammen: „*Der bis zu dem Maße entpersönlichte Herrscher, wie es in den Augen des hl. Thomas von Aquin der ideale Herrscher wäre, der sich in keiner Richtung von seinem persönlichen Interesse hinreißen lässt, sondern vor allem das Wohlgedeihen des Staates bzw. des ihm anvertrauten Volkes verfolgt, war sicher in seiner Führungsmission auch mit einer sicheren Autorität dazu ausgestattet, Gesetze zu erlassen und seinen Untertanen aufzuerlegen. In der Auffassung des hl. Augustinus, wo der Herrscher einfach als „servus Dei" (Knecht Gottes) erschien, war die Rechtsbefugnis in dieser Hinsicht nicht sehr klar abgesteckt: Der Herrscher war hier eher der Erfüller des göttlichen Gesetzes, das von der Heiligen Schrift offenbart war, denn Gesetzgeber aus eigener Initiative, Autor oder Auslöser der Gesetze. Beim heiligen Thomas, wo die Vorstellung des Herrschers nicht durch die pessimistische Auslegung über die Entstehung dieser Institution belastet ist wie beim großen Bischof von Hippo und daher auch nicht in dem Maße eine Rechtfertigung durch die Aufgabe des einfachen Vollstreckers der göttlichen Weisungen braucht, ist seine Autorität von weniger transzendentaler Art, sie bildet sich selbständiger, sie ist nicht nur die Autorität des bloßen Interpretierenden des göttlichen Gesetzes, die in ihrer Interpretation der Institutionen verständlicherweise gebunden ist, der*

---

nämlich wirklich die versteinerte Symbolik der großen Burg von Karl, den Grundgedanken, der darin verkörpert ist, verstehen wollen, müssen wir aus der Grundkonzeption seiner Autobiographie, vom Bild des Herrschers ausgehen, das Karl hier darbietet. Regnare est servire Deo, herrschen bedeutet, Gott zu dienen…" („*Chceme-li totiž opravdu pochopit zkamenělou symboliku velkého hradu Karlova, základní myšlenku, která je v něm ztělesněna, musíme vyjít ze základní koncepce jeho autobiografie, obrazu panovníka, který tu Karel podává. Regnare est servire Deo, vládnout znamená sloužit Bohu…*"). Konkret dokumentiert das Kalista an der Tatsache, dass der, wenn auch imposante, Palast vom Sakralbau in den Schatten gestellt wird. Und zum zweiten, dass der zentrale Raum des Donjons, der die Dominante der Burg darstellt, die Heiligkreuzkapelle ist, welche die dominanteste Besonderheit der Burg ist. Vgl. KALISTA: *Cesta po českých hradech a zámcích*, S. 43–44.

[81] KALISTA: *Karel IV. Jeho duchovní tvář*, S. 71 ff.

[82] „*Panovník, který u Augustina vyrůstal před očima čtenářů „De civitate Dei" více méně jako výraz oné porušené přirozenosti lidské, která dala vzniknout i státu, a vlastně usurpoval si vládu nad ostatními lidmi, nejsa o nic vyšší v řádu přirozeném než oni a nemaje tedy také podle přirozeného řádu práva nad nimi vládnouti – je sv. Tomášem představován jako přirozená nutnost, bez níž by stát a jeho společnost nemohli dosíci svého vytčeného cíle* […]. *Jeho titulus, opravňující jej k vládě nutící občany, aby ho byli poslušni, není to, že vládne jako plnitel příkazů božích, „servus Dei", na místě božím – nýbrž potřeba státu, který by bez něho nebyl s to, aby plnil řádně svoje poslání.*", Ebd., S. 75–76.

[83] „*Bylo by možno říci, že kdežto Augustinův vladař byl především služebníkem božím, je vladař sv. Tomáše Akvinského především anebo aspoň zároveň služebníkem lidí,* […].", Ebd., S. 76.

Gott vor allem die Auslegung seines Gesetzes, d.h. der Kirche, anvertraute. Ihre Rechtfertigung liegt in der gesetzgebenden Funktion „bonum commune“, nach der sie sich richtet.“[84]

Kalistas Vorgehen bei der Ausleuchtung des Begriffs oder der Auffassung des Staats und der staatlichen Autorität in seinem „Karl IV.“ sah also so aus, dass er zuerst klärte, wie Staat, Staatsgewalt und Autorität des Herrschers von Augustinus und Thomas von Aquin aufgefasst wurden, die Unterschiede in ihrer Auffassung und dadurch also auch die Unterschiede des Begriffs Staat, staatliche Autorität, Staatsgewalt in der Zeit des frühen und des Hochmittelalters zeigte. Begriffe, wie zum Beispiel der Begriff des Staats, der Freiheit usw., entwickeln und wandeln sich also in der Geschichte und haben daher keine ständige, unveränderliche Bedeutung. Im folgenden Schritt bemüht sich Kalista dann zu zeigen, wie sich die Auffassung von Augustinus und Thomas´ im Denken von Karl IV. widerspiegelte. Als Beispiel können wir Folgendes aufführen. Bei Thomas von Aquin und seiner Auffassung des Staats ist die Rolle der Vernunft unterstrichen, die vor allem Gesetze usw. schafft. Den Einfluss von Thomas auf Karls Denken leitet Kalista anschließend aus Karls Majestätsbrief ab, wo die Bestimmungen wichtig sind, die vom Proömium begleitet sind, in dem der Grundgedanke aufgeführt wird, der den Standpunkt der Vernunft verdeutlicht.[85]

Den Einfluss von Augustinus auf das Denken von Karl IV. weist Kalista bspw. an Karls Legende über den heiligen Wenzel nach, wo der augustinische Gedanke über die menschliche Sehnsucht nach Herrschaft und die sich daraus ergebende Interpretation der (wenn auch gerade deswegen illegitimen) Macht des Herrschers in Karls Vorstellung Anwendung findet, dass Boleslav Wenzel wegen seiner ungezügelten Sehnsucht nach Herrschaft ermordete. Ähnlich beschreibt Karl IV. auch den Unterschied zwischen der Herrschaft von Wenzel und Boleslav so, dass Wenzel mit seiner Herrschaft Gott dient, während Boleslav herrscht, um andere zu beherrschen. Kalista erblickt hier die sichtbaren Resonanzen des augustinischen Konzepts von der legitimen bzw. illegitimen Macht, wobei die Legitimität der Staatsgewalt gerade auf der Tatsache beruht, dass der Herrscher durch sein Regieren Gott dient.[86]

Man muss betonen, dass die Quellenbasis für eine solche Deduktion begrenzt und in vielem problematisch ist, dessen ist sich Kalista jedoch selbst bewusst. Kalista zieht als Erkenntnisquelle für das Denken von Karl IV. Urkunden und Dokumente in Betracht, die Karls Kanzlei herausgab. Eine der wichtigen Quellen für Kalista war Karls Majestätsbrief. Man kann kritisch fragen, bis zu welchem Maße sich in Karls Majestätsbrief Karls eigenes Denken und zum Beispiel seine Auffassung des Staates äußerte.

Ein anderer Einwand gegen Kalistas Vorgehen könnte von dem Problem ausgehen, wie man nachweisen kann, dass Karls Denken und allgemein die Werke, die aus Karls Kanzlei hervorgingen, sich wirklich bei Augustinus und Thomas von Aquin inspirierten. Hätten sie nicht andere Denker als Quelle haben können? Die Urkunden und Dokumente, die Kalista in Betracht zieht, enthalten selbstverständlich keinen expliziten Verweis auf Augustinus oder Thomas als ihre Quelle. Kann man also empirisch jene Anknüpfung nachweisen?

---

[84] „*Panovník do té míry odosobněný, jako byl ideální panovník sv. Tomáše Akvinského, který v žádném směru se nedával strhnouti zájmem svým, nýbrž sledoval především dobro státu resp. lidu sobě svěřeného, byl zajisté ve svém vůdcovském poslání vybaven i bezpečnější autoritou k tomu, aby mohl vydávati a ukládati svým poddaným zákony. V pojetí sv. Augustina, kde se panovník jevil prostě jako „servus Dei“ (služebník boží), nebyla pravomoc jeho v tomto ohledu dosti jasně vytčena: panovník tu byl spíše plnitelem zákona božího, vyřčeného Písmem svatým, než zákonodárcem z vlastní své iniciativy, autorem a podnětem zákonů. U svatého Tomáše, kde představa panovníkova není zatížena tím pesimistickým výkladem o vzniku této instituce jako u velikého biskupa hipponského a nepotřebuje tedy také do té míry ospravedlnění úkolem prostého vykonavatele příkazů božích, je autorita jeho méně transcendentálního rázu, utváří se samostatněji, není jen autoritou pouhého interpretátora zákona božího, vázanou pochopitelně ve své interpretaci institucí, které Bůh především svěřil výklad svého zákona, tj. Církví. Jejím ospravedlněním je v úkonu zákonodárném „bonum commune“, kterým se spravuje.*“, Ebd., S. 81–82.

[85] Ebd., S. 83.

[86] Ebd., S. 57–58.

In der Widerlegung dieses Einwands verbirgt sich eigentlich eine der Charakteristiken der Methode von Kalistas *Geistesgeschichte*. Kalista geht es nicht primär um die Verfolgung empirisch unterlegter Zusammenhänge, um die Feststellung, wo dieser konkrete Autor wirklich die Impulse für sein Denken schöpfte. Kalista ist sich bewusst, dass er kaum empirisch nachweisen kann, dass Karl für diesen oder jenen Gedanken seine Inspiration bei jenem konkreten Werk von Augustinus oder Thomas fand. Er fügt allerdings im gleichen Atemzug hinzu, dass es uns in der *Geistesgeschichte* auch nicht um einen solchen empirischen Nachweis geht.[87] Wichtig ist der geistige Zusammenhang, man könnte wohl sagen, der geistige Zusammenhang auf der ideellen Ebene. Es handelt sich vor allem um den Inhalt des Begriffs, des Gedankens oder der allgemeinen Vorstellung, die untersucht wird. Man sucht Ähnlichkeiten oder Verknüpfungen im Rahmen des Inhalts des Begriffs, des Gedankens usw. Sicher kommt zu einer solchen Untersuchung auch die historische Begründung in diesem Sinne dazu, dass Karl IV. den Gedanken von Augustinus oder von Thomas von Aquin übernommen haben könnte, wenn er in späterer Zeit lebte und die Möglichkeit hat, sich mit ihren Werken bekannt zu machen, er konnte den Gedanken allerdings nicht z.B. von Leibniz übernehmen, wenn er mehrere Jahrhunderte vor diesem lebte.

Gleichzeitig stellt Kalista an seine *Geistesgeschichte* jedoch den Anspruch, dass sie erkennen soll, welche Änderungen und Entwicklung in den Begriffen, Gedanken und Vorstellungen der vergangenen Menschen wirklich abliefen.[88] Die *Geistesgeschichte* erforscht nicht irgendwelche Fiktionen und macht keine beliebigen Schlüsse. Sie kann zwar nicht mit Sicherheit die Übertragung eines Gedankens, Begriffs usw. von einer Person bzw. von einem Werk auf eine andere Person bzw. ein anderes Werk bestätigen, sie kann jedoch urteilen, das diese konkrete Übertragung mit einem gewissen Maß an Wahrscheinlichkeit erfolgte.

b) Begriffsgeschichte

i) Zdeněk Kalista

Nahe liegend ist die Frage, bis zu welchem Maß Kalista in seinem Werk die zukünftige Richtung in der Geschichtsschreibung, die als „Begriffsgeschichte" bezeichnet wird, vorhersah.[89] Kann man Kalista als einen der ersten überhaupt bezeichnen, der eine Begriffsgeschichte erwog, obgleich von ihr zur Zeit Kalistas in den vierziger bis sechziger Jahren noch nicht die Rede war?

Kalista verfolgt in vielen seiner Werke, wie wir es zum Beispiel im Buch *Karel IV. Jeho duchovní tvář* beobachteten, die Veränderung des Inhalts bestimmter Begriffe in der

[87] Man muss hinzufügen, dass ich persönlich Kalistas Werk *Karel IV. Jeho duchovní tvář* für eines der besten Beispiele für die konkrete Anwendung von Kalistas Konzept der „Geistesgeschichte" halte, dessen theoretischen Entwurf er in seiner Studie *Dějiny duchové* im Rahmen der *Cesty historikova myšlení* skizzierte.

[88] Bspw. KALISTA: CHM, DD, S. 199.

[89] Vgl. dazu zum Beispiel: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von Otto BRUNNER, Werner CONZE, Reinhart KOSELLECK, 9 Bde, 1972–1997; IRA, Jaroslav: *Dějiny politických pojmů: nové roviny, nové přístupy a nové otázky* [Geschichte der politischen Begriffe: neue Ebenen, neue Zugangsweisen und neue Fragen], In: Dějiny-teorie-kritika [Geschichte – Theorie - Kritik] 2, 2004, S. 213–236; SUK, Jiří: *Foucaltův příchod do Čech* [Foucaults Ankunft in Böhmen], In: Soudobé dějiny [Zeitgenössische Geschichte] XI/4, 2004, S. 51–65; IGGERS, Georg G.: *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang*, Göttingen 1996. Zur Begriffsgeschichte bei Iggers siehe S. 87–96. Übersichtlich zur deutschen Begriffsgeschichte vgl. auch DANIEL, Ute: *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt am Main 2006, S. 285–296.

Geschichte. Gleichzeitig verfolgte Kalista dann auch das Auftreten bestimmter Begriffe in einer konkreten Zeit, worauf er dann seine weiteren Ausführungen begründete.[90]

Gleichzeitig bemühte sich Kalista den Einfluss der betreffenden Begriffe, zum Beispiel des Begriffs des Staates oder der Staatsgewalt und der Autorität bei Augustinus und Thomas von Aquin, auf das Denken von Karl IV nachzuweisen. Die genannten Begriffe, die sich im Denken von Karl IV. widerspiegelten, äußerten sich jedoch gleichzeitig im konkreten geschichtlichen Handeln von Karl IV. Wenn wir ein Beispiel für alle in Betracht ziehen: Kalista schreibt: „*Gegen die augustinische Konzeption des Königs als „Knecht Gottes“ brachte Thomas´ Auffassung den Herrscher als Umsetzer des „allgemeinen Guten“ noch einen Vorteil: Sie leitete die Tätigkeit des Herrschers sichtbarer auf eine konkrete Basis über, stellte sie fester in die Mitte der wirklichen, realen menschlichen Gesellschaft, als es beim Autor des Werks „De civitate Dei“ war.*“[91] Aus Thomas´ Konzeption, dem Begriff des Herrschers, der tiefer in der realen menschlichen Gesellschaft verwurzelt ist, leitet Kalista dann zum Beispiel Karls Wirtschaftsbeschlüsse ab, mit denen Karl markant in das zeitgenössische Geschehen im Staat, in das konkrete Leben der damaligen Gesellschaft eingriff.

Führen wir noch ein Beispiel für Kalistas Vorgehen auf: Thomas´ Begriff der Herrschergewalt beruht unter anderem auf der Behauptung, dass die weltlichen Herrscher in den Sachen, welche endgültige, irdische menschliche Sachen betreffen, keine Untertanen der Kirche sind, aber dass sie Untertanen der Kirche in Fragen sind, die sich auf das ewige Heil der Untertanen beziehen. Thomas´ Begriff der Herrschergewalt wird dann laut Kalista auch von Karl IV. übernommen: „*Karl akzeptiert bereitwillig die Autorität des Papstes und überhaupt der Kirchenrepräsentanten auf rein religiösen Felde, aber er ist nicht bereit, sich ihr in jenem Bereich unterzuordnen, den der hl. Thomas von Aquin als eigenen Tätigkeitsbereich des Herrschers bezeichnete, d.h. auf dem wirtschaftlichen und insbesondere auf dem politischen Feld.*“[92]

An den genannten Beispielen konnten wir also beobachten, bis zu welchem Maße und unter welchem Gesichtspunkt Kalista mit Begriffen und ihrer Geschichte arbeitet. Die Begriffe haben ihre Geschichte, sie haben ihre Entwicklung, sie sind in der Zeit veränderlich. Die Begriffe können das Denken und Handeln der Menschen beeinflussen. Begriffe können daher die äußere, tatsächliche Realität ändern.

An dieser Stelle ist jedoch eine Anmerkung einzufügen. Kalista spricht in *Karl IV.* nicht explizit von „Begriffen“, sondern er benutzt ausschließlich den Terminus „Auffassung“. Daher könnte hier der Einwand vorgebracht werden, dass es sich eigentlich nicht um die Arbeit mit Begriffen als solchen handelt. Ich nehme an, dass man den genannten Einwand abschwächen kann, wenn wir Kalistas „*Dějiny duchové*“ aus *Cest historikova myšlení* in Betracht ziehen, wo Kalista bereits mit dem Wort „Begriff“ arbeitet, und zwar sogar an den gleichen Stellen oder in den gleichen Zusammenhängen, in denen er das in *Karl*

---

[90] Die Tatsache, dass Kalista das Auftreten bestimmter Wörter und Begriff in einer konkreten Zeit bemerkt, zeigt sich zum Beispiel an der Verfolgung des häufigen Auftretens des Wortes „Schicksal“ in der Zeit der böhmischen Renaissance; KALISTA, Zdeněk: *Mládí Humprechta Jana Černína z Chudenic. Zrození barokního kavalíra* [Der junge Humprecht Jan Czernin z Chudenic. Geburt des Barockkavaliers], nákladem vlastním s přispěním ČAV [in Selbstauflage mit Zuschuss der Tschechischen Akademie der Wissenschaften], Prag 1932, S. 96. Zu Pekařs Ansicht zum genannten Buch Kalistas vgl. PEKAŘ, Josef: *Deníky Josefa Pekaře 1916 – 1933* [Tagebücher von Josef Pekař], Prag 2000, S. 113.

[91] „*Proti augustinovské koncepci krále jako „služebníka božího“ přinášelo Tomášovo pojetí panovníka jako uskutečňovatele „obecného dobra“ ještě jednu výhodu: Svádělo činnost panovníkovu zřetelněji na konkrétní základnu, stavělo jej pevněji doprostřed skutečné, reálné společnosti lidské, než tomu bylo u autora díla „De civitate Dei.*“, KALISTA: *Karel IV. Jeho duchovní tvář*, S. 84.; zu Augustinus Vorstellung Gottes laut Kalista siehe auch: KALISTA: *Blahoslavená Zdislava z Lemberka* [Die gebenedeite Zdislava von Lämberg], Prag 1991 (1. Ausgabe Rom 1969), S. 18.

[92] „*Karel ochotně přijímá autoritu papežovu a vůbec činitelů církevních na poli ryze náboženském, ale není ochoten podrobiti se jí v té oblasti, kterou sv. Tomáš Akvinský označil jako vlastní oblast činnosti panovníkovy, tj. na poli hospodářském a zejména na poli politickém.*“, KALISTA: *Karel IV. Jeho duchovní tvář*, S. 92.

IV. tat. [93] In „Dějiny duchové“ führt Kalista als Beispiel sogar die von uns gerade hervorgehobene Auffassung des Staates bei Augustin und Thomas von Aquin auf, wie sie sich in Karls Denken und Handeln äußerte. Er spricht hier zwar nicht von „Auffassungen“ („pojetí“) des Staates bei Augustinus oder Thomas, sondern er spricht vom „Begriff“ („pojem“) des Staates bei ihnen.[94] Ich nehme an, dass wir bei Kalista den Terminus „Auffassung“ und den Terminus „Begriff“ als Synonyme ansehen können.

ii) Begriffsgeschichte in Deutschland: Koselleck

Die *Begriffsgeschichte* als eigenständige historiographische Richtung hat ihre Anfänge am Ende der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts in Deutschland. Damals initiierte nämlich Joachim Ritter ein Projekt, das später in der Gestalt des zwölfbändigen Werkes „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ realisiert wurde.[95] Es handelt sich eigentlich um ein Wörterbuch der Begriffsgeschichte, das in den Bereich der Philosophie fällt, wobei mit fortschreitender Zeit in den späteren Bänden dieser Reihe der begriffsgeschichtliche Aspekt an Stärke gewann. Das zweite wichtige Projekt, das am Anfang der systematischen Beschäftigung mit der Begriffsgeschichte stand, ist das Werk „Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland“.

Schauen wir uns nun detaillierter die Charakteristik der *Begriffsgeschichte* an, wie sie gerade im Werk „Geschichtliche Grundbegriffe“ dargestellt wurde, wobei einer der Redakteure dieses Werks Reinhart Koselleck[96], einer der wichtigsten Repräsentanten der deutschen *Begriffsgeschichte*, ist. Dieser verfasste die Einleitung zu den „Geschichtlichen Grundbegriffen“, die einen der bedeutendsten programmatischen Entwürfe für die *Begriffsgeschichte* darstellt.

Ein Interessenbereich des Werks „Geschichtliche Grundbegriffe“ ist das Forschungsgebiet, *„das die soziale und politische Sprache, speziell ihre Terminologie, zugleich als Faktoren und als Indikatoren geschichtlicher Bewegung betrachtet.*“[97] Das bedeutet, dass der Begriff gemäß dieser Vorstellung gleichzeitig die Bewegung der Geschichte in sich spiegelt und widerspiegelt, also ihr Resultat ist, gleichzeitig jedoch auf der anderen Seite – und das ist für die *Begriffsgeschichte* absolut grundlegend – bestimmt er jedoch die Gestalt der geschichtlichen Bewegung. Der Begriff beteiligt sich hier an der Schaffung der Geschichte. Wie es Jaroslav Ira[98] richtig bemerkte, bemüht sich Kosellecks *Begriffsgeschichte*, eine Dialektik zwischen der Sprache und dem Menschen aufrecht zu erhalten. Ira unterscheidet drei grundlegende Positionen. Als erste Position erwägt Ira die „Archäologie“ oder die „Dekonstruktion“, wie Michel Foucault sie entwickelte, die den Diskurs, den Text usw. an und für sich erforscht. Es kommt so laut Ira eigentlich zur Reduktion der Geschichte auf die Ebene der Sprache. Als zweite Position setzt Ira die traditionelle Historiographie, die im Gegenteil die Sprache als Phänomen, das sich an der Schaffung der Geschichte beteiligt, nicht in Betracht zieht. Als dritte Position erwähnt Ira Kosellecks Konzeption und das in „Geschichtliche Grundbegriffe“ abgesteckte Programm überhaupt, die für die Schaffung der Geschichte beides in Betracht ziehen – die Sprache und

---

[93] Zum Beispiel, wenn er über den Begriff der Freiheit schreibt, wie er sich in der Vergangenheit gewandelt hat. Vgl.: KALISTA: CHM, DD, S. 195.

[94] „[…] *wir beobachten eine Änderung zum Beispiel im Begriff des Staates, die das frühe Mittelalter vom Hochmittelalter unterscheidet! Beim heiligen Augustinus,* […] *erscheint der Staat noch als „civitas terrena“* […].“, KALISTA: CHM, DD, S. 196. Wie zu sehen ist, handelt es sich um den gleichen Typ der Auslegung des „Begriffs“ bzw. der „Auffassung“ des Staates bei Augustinus und Thomas.

[95] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim RITTER, Karlfried GRÜNDER und Gottfried GABRIEL, 12 Bde, Basel 1971–2005.

[96] Übersicht über Leben und Werk von Reinhart Koselleck vgl. z.B. DANIEL, Ute: *Reinhart Koselleck*, In: *Klassiker der Geschichtswissenschaft 2. Von Fernand Braudel bis Natalie Z. Davis*, München 2006, S. 166–194.

[97] KOSELLECK, Reinhart: *Geschichtliche Grundbegriffe. Einleitung*, S. XIV.

[98] IRA: *Dějiny politických pojmů*, S. 213–236.

den Menschen oder die „Ebene der geschichtlichen Praxis“, wie Ira darüber schreibt. *„Koselleck und seinen Kollegen gelingt es, die Ebene der Sprache und die Ebene der geschichtlichen Praxis miteinander in Wechselbeziehung zu setzen, ohne dass sie die Geschichte auf die Sprache oder umgekehrt reduzieren müssen.“*[99] Und Ira fährt fort: *„Zwischen der „Archäologie“ oder der „Dekonstruktion“, die den Diskurs oder den Text an und für sich und in seinen einzelnen Möglichkeiten untersucht, und der traditionellen Historiographie kann eine Berührungsebene geschaffen werden, die es ermöglicht, die gegenseitige Interaktion des Menschen und der Sprache in einem Punkt zu studieren, wo eines in das andere übergeht.“*[100]

Und tatsächlich sind bei Koselleck und seinem Entwurf der *Begriffsgeschichte* zweierlei Bedingtheitslinien zu beobachten. Einerseits wie zum ersten die Wirklichkeit den Begriff beeinflusst und bildet, und in Zusammenhang damit, wie sich die geschichtliche Bewegung in Begriffen widerspiegelt. Andererseits kann zum zweiten jedoch auch verfolgt werden, wie Begriffe, ihre Wandlungen und ihre Entwicklung die geschichtliche Bewegung bedingen oder schaffen, oder, wie sie sich in der geschichtlichen Bewegung widerspiegeln. Für diesen zweiten Fall führt Koselleck zum Beispiel die Feststellung auf, dass es in der „Sattelzeit“ zu einer intensiveren Verwendung der kollektiven Singulare in der üblichen Sprache kam.[101] Diese kollektiven Singulare wurden dann häufig wegen ihrer Allgemeinheit und Mehrdeutigkeit gemäß den Interessen des Sprechers als leere Floskeln missbraucht. Solche Begriffe waren laut Koselleck einfacher ökonomisch, theologisch, politisch usw. zu ideologisieren. Solche Begriffe konnten daher stärker in die Bewegung der Geschichte eintreten.

Für den ersten Fall, wo der Begriff durch die geschichtliche Wirklichkeit bedingt wird, kann als Beispiel die zentrale Frage aufgeführt werden, die Koselleck sich stellt und auf die er eigentlich durch die gesamten „Geschichtlichen Grundbegriffe“ zu antworten bemüht ist. Wie Koselleck sagt: „*Die leitende Fragestellung ist, die Auflösung der alten und die Entstehung der modernen Welt in der Geschichte ihrer begrifflichen Erfassung zu untersuchen*.“[102] Der Übergang von der alten zur modernen Welt erfolgte laut den Herausgebern des untersuchten Werks irgendwann in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Die Autoren bezeichnen den Übergang als „Sattelzeit“, und als Beweis für den Übergang führen sie gerade die tiefgreifende Verwandlung der Bedeutung der klassischen Begriffe auf, bei welcher die alten Wörter eine ganz neue Bedeutung annahmen, und zwar jene Bedeutung, die auch uns heute verständlich ist. Umgekehrt sind die alten Bedeutungen von Begriffen, die wir auch heute noch, allerdings mit anderer Bedeutung verwenden, für uns schwer verständlich und für uns und unsere moderne Sprache schwer übersetzbar.[103]

Die Wandlung der Zeit und des Denkens in der genannten *Sattelzeit* spiegelte sich in der Änderung der Bedeutung der Begriffe zum Beispiel so wieder, dass es zur „Verzeitlichung“ von früher kategorialen Bedeutungen der Begriffe kam.[104]

In ähnlichem Geist interpretiert dann die *Begriffsgeschichte* die Geschichte mit Hilfe von Begriffen und den Wandlungen der Begriffe in der Geschichte.[105] Gleichzeitig betont Koselleck jedoch, dass die *Begriffsgeschichte* die Begriffe und ihre Bedeutungen nicht unabhängig, nicht ohne Bezug zu den konkreten geschichtlichen Tatsachen untersucht, sondern umgekehrt, dass einer der Grundpfeiler der *Begriffsgeschichte* gerade darin besteht, dass die Begriffe im sozialen und politischen Kontext des konkreten Laufs der Geschichte

[99] Ebd., S. 219.
[100] Ebd., S. 219.
[101] KOSELLECK: *Geschichtliche Grundbegriffe, Einleitung*, S. XVII.
[102] Ebd., S. XIV.
[103] „[…] *dass sich seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ein tiefgreifender Bedeutungswandel klassischer topoi vollzogen, dass alte Worte neue Sinngehalte gewonnen haben, die mit Annäherung an unsere Gegenwart keiner Übersetzung mehr bedürftig sind.*“, Ebd., S. XV.
[104] „*Aus dem systematischen Oberbegriff wird ein geschichtlicher Zielbegriff* […].“, Ebd., S. XVI.
[105] „*Es interpretiert die Geschichte durch ihre jeweiligen Begriffe so wie es die Begriffe geschichtlich versteht* […].“, Ebd., S. XXIII.

untersucht werden: „*Hierin ist der spezifisch geschichtswissenschaftliche Beitrag im Lexikon enthalten: und hier unterscheidet sich das vorgelegte Lexikon von philosophischen oder philologischen Unternehmen ähnlicher Art. Die Begriffsgeschichte führt über eine Systematisierung oder Addition historischer Quellenbelege hinaus. Sie führt vielmehr interpretierend heran an die in den Begriffen sich niederschlagende Erfahrung, und sie schlüsselt, soweit möglich, die in den Begriffen enthaltenen theoretischen Ansprüche auf. Sie fragt ausdrücklich nach dem jeweils epochalen Evidenzwandel, wie er sich sprachlich in den Begriffen artikuliert hat*.“[106] Der *Begriffsgeschichte* geht es also um geschichtliche Erfahrung, wie sie sich im Charakter der Begriffe widerspiegelte. Mittels der Begriffe sollen wir die Geschichte, ihren Verlauf und ihre Wandlungen untersuchen.

In der *Begriffsgeschichte* verbinden sich so die „Wortgeschichte“ und die „Sachgeschichte“. Und gleichzeitig verlaufen in ihr zwei Interpretationsrichtungen. Einerseits wird die Geschichte mittels der zeitgenössischen Begriffe interpretiert, andererseits werden auch diese Begriffe geschichtlich interpretiert, das bedeutet, dass sie den Kontakt mit der konkreten Geschichte, mit dem konkreten sozialen und politischen Kontext nicht verlieren. In der *Begriffsgeschichte* vollzieht sich die Konvergenz des Begriffs und der Geschichte.[107] Darin beruht dann auch gemäß Koselleck der eigentliche Beitrag der *Begriffsgeschichte* für die Geschichtswissenschaft.

Fügen wir abschließend hinzu, dass in Kosellecks Entwurf die Tendenz überwiegt zu überprüfen, wie der Lauf der Geschichte sich in der Wandlung der Begriffe widerspiegelte. Man kann sagen, dass die *Begriffsgeschichte* vor allem die Schaffung und Verwandlung der Begriffe gemäß dem Lauf der Geschichte ontologisch erwägt, während sie die Schaffung und Verwandlung der Geschichte gemäß der Wandlung des Inhalts der Begriffe nur in schwächerem Maße in Betracht zieht, obgleich wir auch diesen Aspekt bei ihr beobachten können. Eher besteht jedoch der eigentliche Beitrag der *Begriffsgeschichte* darin, dass sich ihre Interpretationsmethode, also ihr epistemologisches Vorgehen, darum bemüht, die Geschichte zu verstehen, indem sie von der Erforschung der Begriffe und ihrer Wandlungen ausgeht. An ihnen können laut der *Begriffsgeschichte* wichtige Veränderungen, Übergänge usw. in der Geschichte gut beobachtet werden, gut detektiert werden.

Interessant ist, dass in der neuesten Literatur zur Methodologie der Geschichte die Ansicht auftaucht, dass die deutsche „Begriffsgeschichte“ in einem gewissen Sinne die Erneuerung und Anknüpfung an die Tradition der ursprünglichen deutschen *Geistesgeschichte* aus dem 19. Jahrhundert ist. Luise Schorn-Schütte findet die Verbindung in der Tatsache, dass die deutsche *Begriffsgeschichte* durch ihre Kontextualisierung des Texts die Frage nach dem Zusammenhang der Ideen und der Realität und ihrer gegenseitigen Beeinflussung erneuerte.[108]

iii) Kalista und die deutsche Begriffsgeschichte

Ist es möglich, bei Kalista Methoden oder Verfahren zu finden, mit denen die *Begriffsgeschichte* arbeitet, wie wir sie in der vorhergehenden Passage zu charakterisieren versuchten?

Man kann entschieden behaupten, dass Kalista die Möglichkeit in Betracht zog, dass Begriffe und ihre Wandlungen Einfluss auf den Verlauf der Geschichte haben können. Wir beobachteten das am Beispiel des Wirkens des Begriffs des Staates, wie ihn Augustinus und Thomas von Aquin begriffen, auf das Denken und Handeln von Karl IV. Wir sahen, dass

---

[106] Ebd., S. XIX.
[107] „*Insofern liegt unser Vorhaben nicht nur in der Mitte zwischen einer Wortgeschichte, an der sie nicht haften bliebe, und einer Sachgeschichte, die sie nicht liefern wollte. Es interpretiert die Geschichte durch ihre jeweiligen Begriffe so wie es die Begriffe geschichtlich versteht: die Begriffsgeschichte hat die Konvergenz von Begriff und Geschichte zum Thema.*“, Ebd., S. XXIII.
[108] SCHORN-SCHÜTTE: *Neue Geistesgeschichte*, S. 272.

Thomas Begriff des Staats und des Herrschers als seines sicheren Gipfels Einfluss zum Beispiel auf Karls Wirtschaftspolitik hatte. Daher kann man anführen, dass wir bei Kalista das finden können, was Koselleck für seine *Begriffsgeschichte* „die Konvergenz des Begriffs und der Geschichte" nannte. In diesem Sinne können wir auch mit Sicherheit behaupten, dass sich bei Kalista Motive und Verfahren finden, die später in der deutschen Begriffsgeschichte erschienen. Unter diesem Gesichtspunkt ist es möglich zu sagen, dass Kalista in gewissem Sinne das vorwegnahm, was die *Begriffsgeschichte* später entfaltete.

Auf der anderen Seite kann Kalista jedoch entschieden nicht als Historiker angesehen werden, der in die spezifische Richtung, die wir heute *Begriffsgeschichte* nennen, eingeordnet werden kann. Der Unterschied zwischen dieser und Kalista besteht vor allem darin, dass die *Begriffsgeschichte* die Methode des Begreifens der Geschichte mittels der Begriffe und ihrer Veränderungen zum zentralen Pfeiler ihres Verfahrens erklärt. Ihre Interpretation der Geschichte beruht gerade und vor allem auf der Methode des Verstehens und der Auslegung der Geschichte durch die Verfolgung der Änderungen der Begriffsbedeutungen. Kalista, obgleich bei ihm gelegentlich ähnliche Verfahren auftauchen, macht aus dieser Methode nicht den zentralen Punkt, von dem aus er die gesamte Geschichte würde verstehen wollen. Das, was die *Begriffsgeschichte* programmatisch zum Hauptpfeiler des Konzepts ihrer Geschichtsmethode machte, das verwendet Kalista nur an bestimmten Stellen seines Werks und macht es entschieden nicht zu dem Aspekt, unter dem er die gesamte Bewegung der Geschichte betrachten würde.

c) Mentalitätengeschichte und Kalistas Geistesgeschichte

Wenn wir uns mit dem Gegenstand der *Geistesgeschichte* befassen und ihn mit der gewählten Richtung der Historiographie vergleichen, können wir an dieser Stelle neben der *Begriffsgeschichte* auch die *Mentalitätengeschichte*[109] erwähnen. Es geht uns hier nicht um eine detaillierte Schilderung dieser Richtung, sondern eher um die Betonung der Haupttendenzen, durch welche sich die *Mentalitätengeschichte* auszeichnet, und die wir dann in Bezug auf Kalistas *Geistesgeschichte* überprüfen werden.

Peter Burke nennt in seinem Buch „Varieties of Cultural History"[110] drei bezeichnende Züge der *Mentalitätengeschichte*. Zum ersten ist das „a stress on collective attitudes rather than individueal ones, and the thought of ordinary people as well as that of formally educated elites."[111] Das zweite wichtige Kennzeichen ist „*an emphasis not so much on conscious thoughts or elaborated theories as on unspoken or unconscious assumptions, on perception, on the workings of ‚everday thought' or ‚practical reason'*."[112] Als drittes Merkmal tritt dann „*a concern with the ‚structure' of beliefs as well as their content, in other words with categories, with metaphors and symbols, with how people think as well as what*

[109] Zur Beziehung der *Mentalitätengeschichte* und der deutschen *Geistesgeschichte* vgl. z.B. SCHORN-SCHÜTTE: *Neue Geistesgeschichte*, S. 273. Schorn-Schütte weist darauf hin, dass die methodologische Entwicklung der *Mentalitätengeschichte* ab den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts in Richtung einer quantifizierenden Analyse eine deutliche Entfernung der *Mentalitätengeschichte* von der *Geistesgeschichte* bedeutete, die den Wert, den sie auf „Einfühlen", „Einleben" in vergangene Personen, ihre Erlebnisse usw., nie bestritt. Nie verzichtete sie auf die in gewissem Sinne intuitive Art des Erkennens. Die quantifizierende Methode kann wirklich nur schwer in ihren Rahmen eingegliedert werden. Allgemein zur Mentalitätengeschichte in letzter Zeit vgl. z.B. KESSEL, Martina: *Mentalitätengeschichte*, In: *Geschichtswissenschaften. Eine Einführung*, hrsg. von Christoph CORNELIßEN, Frankfurt am Main 2004, S. 235–246. Oder auch DANIEL: Kompendium Kulturgeschichte, S. 221–232. Oder z.B. auch BURKE, Peter: *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-1989*, Stanford 1990.

[110] BURKE, Peter: *Varieties of Cultural History*, Cambridge 1997. Zur *Mentalitätengeschichte* hier dann vor allem das Kapitel „Strenghts and Weaknesses of the History of Mentalities", S. 162–182.

[111] Ebd., S. 162.

[112] Ebd., S. 162.

they think" auf.[113] Betrachten wir nun die einzelnen genannten Charakteristika der *Mentalitätengeschichte* und versuchen zu bestimmen, ob sie auch für Kalistas *Geistesgeschichte* und überhaupt für seine eigenen historischen Werke gelten.

Was die erste Charakteristik betrifft, dann ist, sofern wir uns eine gewisse Verallgemeinerung erlauben dürfen, in Kalistas eigenen historischen Arbeiten sicher die Tendenz zu finden, das Denken der betreffenden Zeit, allgemein geteilte Überzeugungen oder Ansichten usw., sei es innerhalb der ganzen Gesellschaft oder in bestimmten Bevölkerungsgruppen, zu verfolgen.[114] Worin man allerdings einen Unterschied zu Burkes erster Charakteristik der *Mentalitätengeschichte* sehen könnte, ist die Tatsache, dass Kalista meist eher gerade vom Denken und den Vorstellungen der gebildeten Eliten ausgeht als von den Vorstellungen der gewöhnlichen Leute. Sicher gilt das nicht voll und immer, es ist jedoch ein häufiges Vorgehen von Kalista. Die eigentlichen Bezeichnungen von Kalistas Werken und ihre zentralen Gestalten, von denen sie ausgehen, können dafür als Beleg dienen. Zdislava von Lämberg, Karl IV., Bohuslav Balbín, Albrecht von Wallenstein, Humprecht Jan Czernin von Chudenitz usw., alle stellen die gebildete Elite ihrer Zeit dar, und Kalista verwendet sie als Ausgangspunkt seiner weiteren Forschungen. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass sich Kalista dann auch dem Denken weiterer gesellschaftlicher Schichten widmet. Man kann jedoch zusammenfassen, dass das Interesse am Denken der gebildeten Eliten, obgleich Kalista anschließend von ihm aus weiter zum Denken größerer Bevölkerungsgruppen übergeht, die Verfolgung des Denkens der gewöhnlichen Leute überwiegt.

Klar tritt der Unterschied zwischen Kalistas *Geistesgeschichte* von der *Mentalitätengeschichte* in dem Moment hervor, in dem wir Carlo Ginzburg – der übrigens als einer der Hauptrepräsentanten der *Mentalitätengeschichte* gilt und sein Werk *Der Käse und die Würmer*[115] in Betracht ziehen. Ginzburg geht wirklich vom Denken und den Vorstellungen des „einfachen" Müllers Domenico Scandella aus Friaul, genannt Menocchio, aus. Er prüft, aus welchen schriftlichen oder tradierten mündlichen Quellen sich Menocchios Denken bilden konnte usw.

Was die zweite Charakteristik der *Mentalitätengeschichte* von Burke betrifft, könnten wir uns die Frage stellen, wie es mit der Beziehung des Bewussten und des Unbewussten in Kalistas historischen Forschungen steht? Kalista widmet sich einerseits dem Studium der bewusst gemachten Konzepte, Gedanken, Theorien usw., wie wir das zum Beispiel in seinem Werk *Karel IV. Jeho Duchovní tvář* sehen können. Andererseits erörtert jedoch Kalista solche Entitäten bzw. führt diese überhaupt erst ein, die sich entschieden nicht auf ihre bewusst gemachten Aspekte reduzieren lassen. Zu den genannten Entitäten können zum Beispiel solche allgemeinen Phänomene gezählt werden, wie der „christliche Realismus" in *Blahoslavená Zdislava z Lemberka* [*Die gebenedeite Zdislava von Lämberg*] oder überhaupt Kalistas Konzentration auf die allgemeinen Tendenzen der betreffenden Zeit, deren sich diese Zeit selbst nicht bewusst ist. Hierher würde zum Beispiel auch Kalistas Charakteristik des animalischen Kämpfers des 12. und 13. Jahrhunderts gehören, wie Kalista sie in *Blahoslavená Zdislava* aufführt. Der animalische Kämpfer ist sich seiner Animalität sicher nicht bewusst, geschweige denn, dass er von ihr zu einer bestimmten Vergeistigung schreiten würde.[116]

---

[113] Ebd., S. 162.

[114] Ein Beispiel für alle: Kalista expliziert in *Blahoslavená Zdislava z Lemberka* (S. 23 – 24) die Beziehung des Kämpfers der Kreuzzüge zur Frau. Kalista verfolgt nicht einen konkreten Mann und seine Beziehung zur Frau, sondern er versucht, die allgemeine Charakteristik jener Beziehung herauszufinden, wie sie für die gesamte Gruppe der Kreuzritter gilt.

[115] GINZBURG, Carlo: *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, New York 1982. Zu Carlo Ginzburg und seinem Werk *Der Käse und die Würmer* vgl. z.B. DANIEL: *Kompendium Kulturgeschichte,* S. 285–296.

[116] Zu einer solchen Vergeistigung des animalischen Kämpfers können die Kreuzzüge, keineswegs die eigene, geistige Bemühung des kämpfenden Individuums führen.

Und schließlich hinsichtlich der dritten Charakteristik, dass nämlich die *Mentalitätengeschichte* sich auf Metaphern, Symbole und weitere mögliche „Formen“ des Denkens konzentriert, kann man sagen, dass Kalista sie auch in Betracht zieht, allerdings keineswegs auf eine solche Weise, dass die „Formen“ des Denkens zum grundlegenden Ausgangspunkt seiner Geschichtsinterpretationen werden würden.

Peter Burke kommt in *Varieties of Cultural History* unter anderem noch zu einer interessanten Differenzierung, und zwar zwischen der *Mentalitätengeschichte,* der *Ideengeschichte* und der *Sozialgeschichte*.[117] Während es der *Ideengeschichte* vor allem um das Denken geht, und sie zu dessen Gunsten die Gesellschaft vernachlässigt, konzentriert sich die *Sozialgeschichte* auf die Gesellschaft und vernachlässigt das Denken. Die *Mentalitätengeschichte* stellt dann eine Art imaginativer Mitte zwischen der *Ideengeschichte* und der *Sozialgeschichte* dar. Als Beispiel führt hier Burke den Historiker Robert Darnton und seine „Sozialgeschichte der Ideen“ auf. Darnton erforscht den „*Platz der Ideen im täglichen Leben der Gesellschaft*“. Er verbindet also das Interesse sowohl an der Gesellschaft als auch an den Ideen.

Wie stand es in dieser Richtung bei Kalista? Um diese Frage zu entscheiden, müssten wir zwischen den einzelnen Werken Kalistas differenzieren. Offenbar am weitesten auf der Seite der *Ideengeschichte* würde Kalistas *Karel IV. Jeho duchovní tvář* stehen. In den übrigen Werken widmet sich Kalista zwar allgemeinen zeitgenössischen Tendenzen, es handelt sich jedoch bereits nicht mehr um eine derart starke Konzentration auf Gedanken und Ideen im engeren Sinne des Wortes, sondern er erfasst in ihnen das zeitgenössische Leben in größerer Vielfalt und Breite.

i) Die gemeinsame Kritik der Mentalitätengeschichte und Kalistas Geistesgeschichte

Peter Burke führt schließlich vier mögliche Einwände gegen die *Mentalitätengeschichte* auf, von denen mindestens zwei und teilweise auch der dritte für Kalista gelten können.

Der erste Einwand gegen die *Mentalitätengeschichte* lautet, dass sie die Übereinstimmung im Denken der Menschen einer bestimmten Zeit überbewertet. Sehr bemerkenswert ist dieser Einwand für uns auch, weil dieser Vorwurf, wie Burke bemerkt, auch gegen die traditionelle *Geistesgeschichte* und ihren Begriff „Zeitgeist“ vorgebracht wurde.[118] Burke erwähnt die Autoren Bloch, Febrve oder Huizinga und ihre Verwendung solcher Begriffe, wie es z.B. „mittelalterliche Franzosen“, „Franzosen des sechzehnten Jahrhunderts“ usw. sind. Parallel dazu nimmt Burke an, dass die erwähnten Autoren „*are not so far from traditional from traditional Geistesgeschichte as their use of the new term ‚mentality' might make one think*.“[119]

Wie Burke richtig bemerkt, gilt das gleiche Problem der Überbewertung der Übereinstimmung im Denken der Menschen der betreffenden Zeit und die folgende Unterschätzung der Individualität des Einzelnen nicht nur dann, wenn wir die Mentalität auf die gesamte Gesellschaft beziehen, sondern auch, wenn wir sie auf eine bestimmte Gruppe oder Klasse der betreffenden Gesellschaft anwenden. Auch im Rahmen der Klasse, Gruppe, Schicht der Bevölkerung gibt es eben doch Unterschiede zwischen den Individuen. Und wenn ich mich auf das konzentriere, was den betreffenden Individuen gemeinsam ist, dann droht als Folge, dass ich die einzelne Individualität in ihrer Einzigartigkeit unterdrücke. Sehr interessant wäre dann an dieser Stelle die weitere Vermutung, die Burke bereits nicht mehr anstellt, welche Folgen für die historische Wissenschaft die Betonung der kollektiven Phänomene, wie z.B. des Denkens der betreffenden Gesellschaft usw., im Hinblick auf die

[117] BURKE: *Varieties of Cultural History*, S. 165.
[118] Ebd., S. 170–171.
[119] Ebd., S. 171.

Zweiteilung der Wissenschaften in idiographische und nomothetische hätte. Würde die Konzentration der Geschichte auf allgemeine Phänomene nicht die Tatsache nach sich ziehen, dass wir sie aus dem Rahmen der idiographischen Wissenschaften, wohin sie im 19. Jahrhundert üblicherweise eingereiht wurde, in die nomothetischen Wissenschaften umordnen müssten?

Den genannten Vorwurf kann man der *Mentalitätengeschichte* sowie dem Begriff „Zeitgeist", wie ihn die *Geistesgeschichte* verwendet, als auch Zdeněk Kalista machen. Sichtbar kann man das zum Beispiel an Kalistas Verwendung von Begriffen nachweisen, die ähnlich bei Bloch oder Huizinga beobachtet werden konnte, nur dass es sich nicht um den „mittelalterlichen Franzosen", sondern zum Beispiel um den „Kreuzritter des 12. Jahrhunderts" handelt.[120] Es sind viele solcher Beispiele bei Kalista zu finden. An allen könnten wir die Tatsache nachweisen, dass sie die „Übereinstimmungen im Denken der Menschen einer bestimmten Zeit betonen". Ein Kritiker könnte dann sagen, dass jene Übereinstimmungen überbewertet werden.

Man muss hinzufügen, dass Kalista bereits aus dem Prinzip seiner *Geistesgeschichte* heraus, allgemeine Phänomene, im hier behandelten Falle Vorstellungen oder das Denken, die nicht nur auf ein Individuum begrenzt werden könnten, berücksichtigen musste. Für Kalistas *Geistesgeschichte* gilt nämlich als eine ihrer Gesetzlichkeiten, dass ein „*bestimmtes Werk, das in einer bestimmten Zeit geschaffen wurde, als Produkt des schöpferischen Wirkens des Einzelnen und des schöpferischen Wirkens dieser Zeit entsteht*".[121] Für Kalistas *Geistesgeschichte* wäre es undenkbar, das Forschungsfeld rein auf den Einzelnen zu beziehen. Als eine der grundlegenden Prämissen Kalistas gilt, dass immer eine bestimmte Zeittendenz im breitesten Sinne des Wortes vorhanden ist, die immer einen Einfluss auf den Einzelnen ausübt. In diesen Rahmen kann man unter anderem auch das Denken oder eine Gruppe von Vorstellungen einordnen, die in der betreffenden Zeit von der Allgemeinheit geteilt werden. Kalista musste also notwendig eine bestimmte „Übereinstimmung des Denkens der Menschen einer bestimmten Zeit" voraussetzen.

Der zweite Einwand, den Burke an die Adresse der *Mentalitätengeschichte* macht, lautet, dass sie sich immer mit dem schwierigen Problem auseinandersetzen muss, wie der Übergang von einer Art des Denkens, einer Mentalität, zu einer anderen Art des Denkens gedeutet werden soll.[122] Dieser Einwand ist für uns insbesondere deswegen wichtig, weil er auf ein ähnliches Problem in Kalistas Entwurf der *Geistesgeschichte* hinweist. Nämlich: Wenn Kalista in einem bestimmten Abschnitt der Vergangenheit die Existenz einer bestimmten grundlegenden Tendenz der Zeit voraussetzt, wie werden dann die Änderungen oder Übergänge zwischen den einzelnen zentralen Zeittendenzen geklärt? Kalista hat in seinen methodologischen Arbeiten nicht explizit auf diese Frage geantwortet. Zu seiner Verteidigung muss man jedoch hinzufügen, dass er ein Gegenargument hätte aufführen können, nämlich, dass im Rahmen seines Konzepts der *Geistesgeschichte* nicht nur die Zeit, die „Potenz der Zeit" der einzige Akteur auf der Bühne ist, sondern gleichzeitig auch das Individuum und seine schöpferische Tätigkeit. Dieses Individuum und seine Rolle in der Geschichte ist dann fähig, den Lauf der Geschichte zu dynamisieren und möglicherweise auch die Frage zu beantworten, wie die Änderungen oder Übergänge zwischen den einzelnen grundlegenden Zeittendenzen zu klären sind.

Der dritte Einwand, den Burke an die *Mentalitätengeschichte* adressiert, lautet, dass die *Mentalitätengeschichte* das System der Überzeugungen für autonom hält, „*in other words, it is concerned with the relationship of beliefs with one another, to the exclusion of the relationship between beliefs and society*."[123] Dieser Einwand verweist auf die oben explizierte Beziehung zwischen Denken und Gesellschaft, wie sie sich nicht nur in der *Mentalitätengeschichte*, sondern auch bei Kalista selbst äußert. Dieser dritte Einwand gegen

---

[120] KALISTA: *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, S. 16 ff.

[121] „*…určité dílo, vytvořené v určité době, vzniká součinem tvůrčího konání jednotlivcova a tvůrčího působení této doby.*", KALISTA: CHM, CH, S. 159.

[122] BURKE: *Varieties of Cultural History*, S. 171–172.

[123] Ebd., S. 173.

die *Mentalitätengeschichte* würde für Kalista immer in dem Maße gelten, in dem sich Kalista in einem konkreten seiner Werke der *Ideengeschichte* annähert. Je mehr er auf der Seite der *Ideengeschichte* ist, umso mehr konzentriert er sich auch auf das Denken selbst, für das er wohl bis zu einem gewissen Grade die Gesellschaft vernachlässigt. Am markantesten können wir das meiner Ansicht nach in Kalistas *Karl IV*. beobachten. Dieser dritte Einwand Burkes gilt nämlich eher für die *Ideengeschichte* als für die *Mentalitätengeschichte*.

Der vierte und letzte Einwand gegen die *Mentalitätengeschichte* beruht laut Burke darin, dass sie ihre Konzeption auf der evolutionistischen Voraussetzung aufbaut und zusammen damit auf dem Gegensatz zwischen logischem und prälogischem Denken, den Lucien Lévy-Bruhl einführte.[124] Diese Voraussetzungen sind heute laut Burke bereits überwunden, so dass die *Mentalitätengeschichte* diesen ihren Ausgangspunkt verlassen sollte.

Für Kalista würde der letzte Vorwurf nicht in Betracht kommen. Obgleich Kalista in der Geschichte eine Entwicklung voraussetzt, handelt es sich entschieden nicht um eine ausgeprägt evolutionistische Konzeption. Ebenso rechnet Kalista nicht mit einem Gegensatz von prälogischem und logischem Denken.

Abschließend kann man zusammenfassen, dass einige Züge eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der *Mentalitätengeschichte* und Kalistas *Geistesgeschichte* andeuten, was wir *via negationis* zu beweisen versuchten. Wir bemühten uns auch, auf einige Probleme aufmerksam zu machen, die sowohl bei der *Mentalitätengeschichte* als auch bei Kalista auftauchen. Damit möchten wir jedoch nicht behaupten, dass sich diese beiden Strömungen der Geschichtsschreibung gegenseitig decken.

d) Kulturgeschichte und Kalistas Geistesgeschichte

i) Kalistas Begriff der Kulturgeschichte

Wenn wir die Richtungen in der Historiographie verfolgen, die in gewisser Hinsicht Kalistas *Geistesgeschichte* nahe stehen, dann steht wohl die *Kulturgeschichte*, wenn wir uns erlauben können, sie als eine der Strömungen in der Historiographie zu definieren, ihr am nächsten.[125] Ihre Behandlung ist umso wichtiger, als Kalista selbst sich mit dem Begriff der „Kultur“ auseinandersetzte und seine *Geistesgeschichte* gegenüber dem traditionellen Begriff der Kultur abgrenzte.

Stützen wir uns auf die zentrale Passage in *Cesty historikova myšlení*, wo Kalista sich zum Begriff der „Kultur“ und gleichzeitig auch zur traditionellen Auffassung der deutschen *Geistesgeschichte* ausdrückt: „*Die Geistesgeschichte ist jedoch auch nicht irgendein kumulativer Zweig der historischen Forschung, der die Geschichte der einzelnen Geisteswissenschaften bzw. der geistigen Bemühungen überhaupt, die bisher selbständig gepflegt wurden, beinhalten oder sie zu einzelnen Aufgaben und Ergebnissen führen würde. In der ursprünglichen Gestalt, in welcher der Terminus „duchové dějiny“ – „Geistesgeschichte“ in Fachgesprächen und wissenschaftlichen Schriften aufzutauchen begann, trug er allerdings bis zu einem beträchtlichen Maß Züge, die auf eine solche Mission hinweisen könnten. Die Zeitschriften, die in ihrem Titel oder ihrem Programm die neue Bezeichnung trugen – ob es nun die ältere, in Halle herausgegebene „Deutscher Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“ oder die neuere, in Salzburg erscheinende „Zeitschrift für Geistesgeschichte“ oder andere, weniger bedeutende*

[124] Ebd., S. 173–174.
[125] Auf erschöpfende Weise behandelte die Kulturgeschichte in ihren unterschiedlichsten Varianten Ute Daniel. Vgl. DANIEL: *Kompendium Kulturgeschichte*.

Versionen dieser Art waren – gewährten sehr unterschiedlichen Beiträgen, angefangen von der Religionsgeschichte im eigentlichen Sinne dieses Wortes bis hin zu biographischen Anmerkungen, eine Plattform, und das Wort „Geist“ wurde hier mehr oder weniger ein Synonym zum älteren Ausdruck „Kultur“ in jener breiten Bedeutung, die von den tiefsten philosophischen Problemen bis hin zu gelegentlichen Materialien des folkloristischen Sammlers alles einschloss. Aber eine solche allzu starke Erweiterung der Dimension der „Geistesgeschichte“ ist allerdings ein Irrtum, der zwar gewissermaßen den Zeitschriften aus der Verlegenheit helfen kann, die sich bemühen, aus diesen oder jenen Gründen einen möglichst breiten thematischen Horizont zu umfassen, in die wirkliche wissenschaftliche Bemühung bringt sie jedoch nur Unklarheiten und Verwirrung. Grundlage eines jeden selbständigen Wissenschaftszweigs ist sicherlich die selbständige und charakteristische wissenschaftliche Methode, und zu dieser Methode würden wir allerdings nie durch eine rein mechanische Vereinigung mehrerer Methoden gelangen.“[126]

Kalista behauptet also, dass die Gestalt der „Geistesgeschichte“, wie sie am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts betrieben wurde, sich im Grunde der Definition der *Kulturgeschichte* annähert. Vor allem aus dem Grund, dass der „Geist“ vielfach das gleiche darstellte wie die „Kultur“. Der Einzugsbereich des Begriffs Kultur war laut Kalista so breit, dass er sich eigentlich über alle „Geisteswissenschaften“ erstreckte. Das bedeutet, dass es möglich ist, neben der Philosophie auch die Kunst, die Religion, die Folkloristik und alle möglichen weiteren Humanwissenschaften in die Kultur einzureihen. Einen solchen Umfang des Begriffs Kultur hält dann Kalista für zu breit. Er droht zu einer Zermürbung der eigentlichen „Geistesgeschichte“ zu führen. An dieser Stelle betont Kalista dann, dass es in der *Geistesgeschichte* nicht um irgendeine „Kumulation“ aller möglichen Geisteswissenschaften gehen soll. Ebenso warnt er vor der Kumulation der einzelnen Zweige – gleich ob es sich um die Wirtschaftsgeschichte, die Religionsgeschichte, die Kunstgeschichte usw. handelt – auch im Rahmen der eigentlichen Historiographie. „*Wenn wir diese Zweige der Historiographie würden verbinden wollen, entstünde eine Art Polyhistorie, die dem Leser zwar gleich ein sehr buntes und durch einige Verbindungen sicher auch ein sehr interessantes Bild gewähren würde, die aber ganz sicher jegliche fachliche Kompetenz würde vermissen lassen, indem sie einen eher oberflächlichen, journalistischen Blick auf Dinge und Fragen darstellen würde. Es wäre Dilettantismus, geschmückt vielleicht mit einem Schein von Wissenschaftlichkeit, aber immer nur Dilettantismus,… Und es ist ganz sicher klar, dass wir einen solchen Dilettantismus unter der Vignette der „Geistesgeschichte“ nicht betreiben dürfen, weil das eine grundlegende Herabsetzung des wissenschaftlichen Niveaus bedeuten würde, das von den vorangehenden Generationen erreicht wurde. Die Geistesgeschichte soll eine Vertiefung der wissenschaftlichen historischen Bemühungen darstellen, und keineswegs deren Verflachung.*“[127]

---

[126] „*Duchové dějiny však nejsou ani jakýmsi kumulativním odvětvím historického bádání, které by zahrnovalo, příp. k samotným úkolům a výsledkům vedlo dějiny jednotlivých duchových věd resp. vůbec duchovních snažení, dotud pěstované samostatně. V původní své podobě, ve které se začal termín „duchové dějiny“ – „Geistesgeschichte“ vynořovat v odborných hovorech a spisováních vědeckých, nesl ovšem do značné míry rysy, které takovémuto poslání nasvědčovaly. Časopisy, jež nesly ve svém titulu nebo ve svém programu nové označení – ať už to byla starší, v Halle vydávaná „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“, nebo novější, ze Salzburka vycházející „Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte“ či jiné, méně významné verze toho druhu, poskytovaly přístřeší příspěvkům velmi rozmanitým, dějinami náboženskými ve vlastním toho slova smyslu počínaje a biografickými literárními poznámkami konče a slovo „duch“ („Geist“) se tu stávalo více méně synonymem k staršímu výrazu „kultura“ („Kultur“) v onom širokém významu, který zahrnoval všechno od nejhlubších problémů filozofických až po příležitostné materiály folkloristického sběratele. Ale takovéto upřílišněné rozšíření výměru „duchových dějin“ je ovšem omyl, který může sice pomoci poněkud z rozpaků časopisům, snažícím se zahrnovat z takových či onakých důvodů co možná nejširší obzor tématický, do skutečného úsilí vědního vnáší však jenom nejasnosti a zmatek. Základem každého samostatného vědního oboru zajisté je samostatná a svérázná vědecká metoda a metody té bychom ovšem nikdy nedošli pouhým mechanickým slučováním metod několika.*“, KALISTA: CHM, DD, S. 191–192.

[127] „*Kdybychom chtěli tato odvětví historiografie spojovat, vznikla by jakási polyhistorie, která by čtenáři poskytovala sice hned velmi pestrý a některými spojeními jistě i velmi zajímavý obraz, ale která by dozajista*

Kalistas eigene „Geistesgeschichte“ darf also nicht in die genannte Kumulation der einzelnen Wissenschaften verfallen. Sie muss ihre eigene spezifische Methode und ihren eigenen Gegenstand haben, was eine notwendige Bedingung für jede wirkliche Wissenschaft bereits seit der Zeit von Aristoteles ist. Kalista lehnte so schließlich eine Identifikation seiner *Geistesgeschichte* mit der *Kulturgeschichte* ab.

ii) Kulturgeschichte

Machen wir an dieser Stelle eine Randbemerkung. Wenn wir von der Definition der Kulturgeschichte ausgehen, wie Peter Burke sie darbot, kann man die Wurzeln der Kulturgeschichte in Europa bereits im 16. Jahrhundert finden, als es sich um die Geschichte der einzelnen Wissenschaften und Künste handelte.[128] Laut Burkes Argumentation wuchs dann mit der Zeit die Anzahl der einzelnen Bereiche der Wissenschafts- und Kunstgeschichte, und daraus entstand die Bemühung, diese einzelnen Geschichtsbereiche zu verbinden. Schrittweise wurde die Vorstellung geboren, dass die Kultur eine bestimmte Gesamtheit ist, was sich dann laut Burke durch immer häufigere Verwendung solcher Ausdrücke wie ‚Genius‘, ‚Charakter‘ oder ‚Geist‘ der Zeit oder Nation äußert.[129] Für unsere Frage ist dann folgende These von Burke von grundlegender Bedeutung: „*When the term Kultur came into general use in Germany in the 1780s, it may, like the term Geist, have marked a sharper awareness of the links between changes in language, law, religion, the arts and sciences* […].“[130] Burke betont also, dass Kultur nicht nur die bloße Anhäufung einzelner „Produkte“ des menschlichen Geistes ist, sondern dass für sie eine gewisse Kohärenz, Zusammengehörigkeit, wir könnten sagen, die Sinnverwandtschaft aller Phänomene im Rahmen einer bestimmten Gesellschaft und einer bestimmten Zeit, vorausgesetzt wird. Den gleichen Zug findet Burke dann auch im Begriff „Geist“ – „duch“. Die klassische Kulturgeschichte legt Burke dann auf die Zeit des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts.[131] Zu den bedeutendsten Vertretern können Jacob Burckhardt oder Johan Huizinga gezählt werden. Diese klassische Kulturgeschichte hielt die Kultur für die Gesamtheit der Phänomene Kunst, Literatur, Ideen, Begriffe, Gefühle usw., wobei sie allerdings wiederum irgendeine innere, gegenseitige Beziehung zwischen den Phänomenen aus den mannigfaltigsten Bereichen der Kultur, keineswegs eine lediglich willkürliche Anhäufung oder Ansammlung voraussetzte.[132]

Wenn wir zu Kalista und seiner Ansicht zur Kulturgeschichte zurückkehren, so wie wir sie aus der oben zitierten Passage entnehmen konnten, stellt Kalista sich „Kultur“ und Kulturgeschichte überhaupt eher als bloße Anhäufung von Phänomenen aus allen möglichen Bereichen menschlicher Schöpfungen vor. In jedem Falle betont Kalista für die Kulturgeschichte nicht, dass sie eine innere Verbindung der verschiedenartigsten Phänomene der betreffenden Zeit suchen würde.

---

postrádala jakékoli odbornosti, představujíc spíše povrchní, žurnalistický pohled na věci a otázky. Byl by to amatérismus, okrášlený snad zdáním vědeckosti, ale vždy jen amatérismus,… A je dozajista jasno, že takovýto amatérismus pod vinětou „duchových dějin“ pěstovat nesmíme, protože by to znamenalo podstatné snížení vědecké úrovně, dosažené předchozími generacemi. Duchové dějiny mají být prohloubením vědeckého snažení historického a nikoliv jeho změlčením.“, Ebd., S. 192.

[128] BURKE: *Varieties of Cultural History*, S. 17.

[129] „*The spread of the idea can be documented from the the increasingly common use of such terms as the ‚genius', ‚humour', ‚spirit' of an age or people.*“, Ebd., S. 20.

[130] Ebd., S. 20.

[131] Ebd., S. 185.

[132] Huizinga zum Beispiel schreibt: „*Will man den mittelalterlichen Geist als eine Einheit und ein Ganzes verstehen lernen, so darf man die Grundformen seines Denkens nicht allein an den Glaubensvorstellungen und der höheren Spekulation studieren, sondern muss auch die Vorstellungen der täglichen Lebensklugheit und der nüchternen Praxis mit einbeziehen*.“, HUIZINGA, Johan: *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart 1939, S. 334.

Wenn wir jedoch die obengenannte Charakteristik der Kulturgeschichte in Betracht ziehen, können wir uns fragen: Kann man Kalistas Vorstellung von einer radikalen Distanz zwischen Kulturgeschichte und seinem Konzept der *dějiny duchové* wirklich zustimmen?[133] Einerseits war es Kalista, der die Existenz einer bestimmten „Sinnverwandtschaft“ der betreffenden Zeit voraussetzte, wenn er auch die unterschiedlichsten Bezeichnungen dafür verwendete. Das zeigt sich zum Beispiel in Kalistas Arbeiten über Barock oder Barockgotik, und auch beispielsweise im Buch *Blahoslavená Zdislava z Lemberka [Die gebenedeite Zdislava von Lämberg]* am Begriff des „christlichen Realismus“.[134]

Darum, ein ähnliches Grundmerkmal oder ähnliche Grundmerkmale, allerdings für die Zeit des Spätmittelalters zu finden, ging es jedoch auch dem klassischen Vertreter der *Kulturgeschichte* Johan Huizinga, sei es, dass er sie in bestimmten Charaktereigenschaften, psychischen Zuständen oder zum Beispiel in der für das Spätmittelalter typischen „Spannung zwischen Lebensform und Wirklichkeit“[135] fand, deren Widerhall beispielsweise die Traumideale der damaligen Menschen usw. sind. So wie Kalista nach der „Struktur der Zeit“, dem „Geist der Zeit“ fahndet, so geht es auch Huizinga darum, den „Lebenston jener Zeit“[136] oder die „mittelalterliche Gedankenwelt“[137] zu erfassen, er will „den mittelalterlichen Geist als eine Einheit und ein Ganzes“ begreifen, er beabsichtigt, „die Grundformen seines Denkens“ nachzuvollziehen.[138] Auch Huizinga fragt nach dem „Leben der Zeit“.[139]

Auch Kalista verfolgt in seinen eigenen, nicht-methodologischen, empirischen Werken wirtschaftliche und gesellschaftliche Einflüsse, aber auch natürliche Einflüsse u.a., und er bemüht sich zu rekonstruieren, welche von ihnen sich an der Gestaltung des Charakters der betreffenden Zeit beteiligten. Auch Kalista verfolgt die mannigfaltigsten Äußerungen menschlicher Aktivitäten. Auch er verwendet solche Termini, von denen Burke befand, dass sie typisch für die Kulturgeschichte sind. Nur verwendet Kalista anstelle von „Franzosen des 16. Jahrhunderts“ oder „Franzosen des Mittelalters“ zum Beispiel den Begriff „mittelalterlicher Mensch“, dessen Definition er vorlegt,[140] den Begriff „gotischer Mensch“[141] oder den Begriff „barocker Mensch“.[142]

In den Arbeiten, die mehr auf die Kunst[143] gerichtet sind, setzt Kalista auch eine gewisse Sinnverwandtschaft der Zeit voraus. Seine Untersuchungen über den Barock oder die Barockgotik beschränkt er nicht ausschließlich auf die Kunstgeschichte, die Beschreibung der Architektur oder der bildenden Kunst, sondern verfolgt die Äußerungen der Barockgotik auch in der Literatur, im Theater. Er bemerkt die spezifische Religiosität, die mit der barocken Gotik verbunden ist. Aus der Kunst schließt er auf die geistige Wesensart des Menschen jener Zeit usw. Kalistas Vorwurf, dass die Kulturgeschichte eine Art Kumulation der Erkenntnisse der einzelnen Wissenschaften seien, wird somit in dem Maße abgeschwächt, in dem es der

---

[133] Die tschechische Forscherin Renata Ferklová ist ausdrücklich der Ansicht, dass Kalistas Geistesgeschichte der Kulturgeschichte am nächsten steht. „*Dem Umfang und der Bedeutung des Terminus Geistesgeschichte käme wohl das Äquivalent Kulturgeschichte am nächsten*.“, FERKLOVÁ, Renata: *Zdeněk Kalista – Pekařův žák, interpret a polemik* [Zdeněk Kalista – Pekařs Schüler, Interpret und Polemiker], In: Z Českého ráje a Podkrkonoší [Aus dem Böhmischen Paradies und dem Riesengebirgsvorland], Supplementum 1, Anmerkung Nr. 21 auf S. 38.

[134] Detaillierter zum „christlichen Realismus“ siehe im Folgenden in diesem Artikel.

[135] HUIZINGA: *Herbst des Mittelalters*, S. 49.

[136] Ebd., S. 34.

[137] Ebd., S. 88.

[138] Ebd., S. 334..

[139] Ebd., S. 368.

[140] KALISTA: *Karel IV. Jeho duchovní tvář*, S. 168. Vgl. auch KALISTA: *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, S. 232.

[141] KALISTA: *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, S. 158.

[142] Vgl. z.B. KALISTA, Zdeněk: *Valdštejn. Historie odcizení a snu* [Wallenstein. Die Geschichte von Entfremdung und Traum], Prag 2002, S. 173.

[143] Vor allem KALISTA, Zdeněk: *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko* [Böhmische Barockgotik und ihr Saarer Brennpunkt], Brünn 1970; KALISTA, Zdeněk: *Tvář baroka* [Das Gesicht des Barock], Prag 1990 (Die 1. Ausgabe erschien in London 1983).

Kulturgeschichte gelingt, eine „Grundeinheit", eine Verbundenheit der Phänomene der betreffenden Zeit zu finden.

Kalista führt noch einen weiteren Einwand gegen die Kulturgeschichte auf: „*Ungeachtet dessen, dass es möglich wäre, wohl allen Versuchen in diesem Fach eine Art von wissenschaftlichem Mystizismus vorzuwerfen, der sozusagen völlig auf den vernunftmäßigen Erkenntnisweg verzichtet und sich auf intuitive Erkenntnis beschränkt (‚erleben', nennt das Spengler),* […]."[144] Es ist bemerkenswert, dass Kalista, der das *Wiederdurchleben* („znovuprožívání" – Kalista inspirierte sich an Diltheys Begriff *Nacherleben*)[145] für die Geschichte so stark hervorhob, sich kritisch gegenüber dem Begriff „Erleben" äußert, den er mit einem nicht verstandesmäßigen bis mystischen Zugang zur Geschichte in Verbindung bringt. Und es handelt sich nicht nur um diesen Terminus, sondern man kann weiterhin konkret erforschen, auf welche Weise Johan Huizinga die Vergangenheit durchlebte, wie er sich in die zeitgenössischen, Kalista würde sagen allgemeinen, Bedingungen der Zeit einfühlte.

Huizinga schreibt zum Beispiel in *Herbst des Mittelalters*: „*Die moderne Stadt kennt kaum noch die lautere Dunkelheit und die wirkliche Stille, kaum noch die Wirkung eines einzelnen Lichtleins durch die Nacht oder eines einsamen fernen Rufes*."[146] Das „Wiederdurchleben" können wir deutlich auch aus der Passage herauslesen, in der Huizinga das „Gedankensystem des Symbolismus" nicht nur im Spätmittelalter beschreibt: „*Man hat niemals vergessen, dass jedes Ding absurd sein würde, wenn seine Bedeutung sich in seiner unmittelbaren Funktion und Erscheinungsform erschöpfte, dass alle Dinge ein gutes Stück in die jenseitige Welt hineinragen. Solches Wissen ist auch uns als unformuliertes Gefühl noch jeden Augenblick vertraut, wenn etwa das Geräusch des Regens auf den Blättern der Bäume oder der Schein der Lampe über dem Tisch in einer stillen Stunde hindurchdringt zu einer tieferen Wahrnehmung als der alltäglichen, die dem praktischen Denken und Handeln dient. Sie mag bisweilen in der Form einer krankhaften Zwangsvorstellung auftreten, der die Dinge wie von einer drohenden persönlichen Absicht oder von einem Rätsel schwanger erscheinen, das man kennen müsste und nicht kennen kann. Häufiger aber wird sie uns mit der ruhigen und stärkenden Gewissheit erfüllen, dass auch unser eigenes Leben in jenen geheimnisvollen Sinn der Welt verwoben ist*."[147]

Wie ähnlich klingt dann Kalistas Durchleben der Bedingungen der Vergangenheit: „*Noch in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts sind beinahe 90 % Böhmens* […] *von Wald bedeckt, und zwar keineswegs in seiner heutigen Gestalt, sondern von einem jahrhundertealten, dichten Urwald ohne Wege, der voll vom unterschiedlichsten, scheuen und reißenden Wild ist und die verschiedensten Lebenskämpfe verbirgt* […]."[148]

Wie würde sich Kalista zum „vernünftigen Erkenntnisweg" und zum Aspekt des „intuitiven Erkennens" stellen? Anhand des Charakters seines Werkes können wir eher schließen, dass darin in nicht geringem Maße eine Komponente auftaucht, die wir zumindest nicht auf rein rationales Erkennen reduzieren können. Durchleben, Einfühlen in Werke, Ereignisse u.a. aus der Vergangenheit kann sich wohl prinzipiell einer Komponente, die eng gefasst nicht verstandesmäßig, sondern sagen wir gefühlsmäßig ist, nicht verschließen.

Dennoch kann man bis zu einem gewissen Maße verstehen, warum Kalista manchmal in Zusammenhang mit dem traditionellen Begriff „Kultur" und folglich auch Kulturgeschichte von Dilettantismus oder Amateurismus spricht. Wenn wir das Werk von Johan Huizinga

---

[144] „*Nehledě k tomu, že bylo by možno veškery snad pokusy v tomto oboru postihnout výtkou jakéhosi vědeckého mysticismu, který takřka úplně se zříká poznávací cesty rozumové a omezuje se na poznání intuitivní (‚zažívat', ‚erleben', říká tomu Spengler),…*", KALISTA: CHM, DD, S. 193.

[145] Im Folgenden werden wir Kalistas Begriff „znovuprožívání" als „Wiederdurchleben" übersetzen, um ihn von Diltheys Begriff „Nacherleben" abzugrenzen. Im Tschechischen gibt es für beide deutsche Ausdrücke nur den einen Terminus „znovuprožívat".

[146] HUIZINGA: *Herbst des Mittelalters*, S. 3.

[147] Ebd., S. 293.

[148] „*Ještě v druhé půli XII. století je skoro 90% Čech* […] *pokryto lesem, a to nikoli v jeho dnešní podobě, nýbrž věkovitým, huňatým pralesem bez cest, plným nejrůznější zvěře plaché i dravé a skrývajícím nejrůznější zápasy o život…*", KALISTA: *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, S. 48–49.

Herbst des Mittelalters als ein Beispiel für traditionelle Kulturgeschichte nehmen würden, dann ist die essayistische Form dieses Werks zu beobachten, die Kalistas eigenen historischen Werken eher fern war. Einerseits legt Huizinga Wert auf die Erforschung der vielfältigsten Stimmungen, Gefühle, Effekte, Charaktereigenschaften usw., die nach seiner Ansicht dem Herbst des Mittelalters in Europa bzw. Westeuropa gemein sind. Huizinga prüft Eigenschaften wie Leidenschaft, Habgier, Stolz, Demut, Zustände wie bspw. Trauer, Freude, Pessimismus u.a. Huizinga konzentriert sich in großem Maße gerade auf diese Charaktereigenschaften oder Zustände des Menschen dieser Zeit. Kalista ist diesen Weg nicht gegangen, und es ist möglich, dass Kalista gerade die genannte Abhandlungsart Huizingas in einem gewissen Grad als amateurhaft empfand. An den zitierten Passagen können wir auch verfolgen, dass Huizinga denn doch einen poetischeren Stil als Kalista verwendet. Die Empfindsamkeit ist bei Huizinga noch ausgeprägter als bei Kalista. Offenbar konnte auch das für Kalista bereits jenseits der gedachten Grenze dessen liegen, wie die Wissenschaft, welche die Geschichte zweifelsfrei sein soll, aussehen soll. Die Kulturgeschichte ist also von Kalistas *dějiny duchové* nicht so weit entfernt, wie Kalista das selbst offenbar dachte, andererseits kann zwischen ihnen auch kein Gleichheitszeichen gesetzt werden. In den weiteren Kapiteln werden wir überprüfen, was eigentlich Kalistas *Geistesgeschichte* ist.

2. Geistesgeschichte als Wissenschaft

a) Das Konzept der Geistesgeschichte

Schauen wir uns nun von Grund auf Kalistas Konzept der „Geistesgeschichte“ an.[149] Kalista versuchte einen eigenen, originellen und in vielem ambitionierten Entwurf eines neuen Wissenschaftszweigs, den er als „dějiny duchové“ – „Geistesgeschichte“ bezeichnete. Zwar sandte er seiner Studie „Dějiny duchové“ voran, dass es nicht um eine systematische Auslegung eines neuen Wissenschaftszweigs, der sich nach Kalistas Worten im Stadium der Entstehung[150] befindet, handeln soll, dennoch bemühte er sich um die Skizzierung der wichtigsten Züge, welche für die *Geistesgeschichte* kennzeichnend sein sollten. Schließlich warf er selbst vorher der deutschen *Geistesgeschichte* vor, dass sie keine bestimmte, klar definierte Methode und keinen klar definierten Gegenstand hat und daher in einer solchen Gestalt nur schwerlich als wissenschaftliche Disziplin angesehen werden kann.

Kalista versuchte, die *Geistesgeschichte* von den übrigen Wissenschaftszweigen abzugrenzen, vor allem von der Geschichte und der Philosophie.[151] Er entwarf die Methoden, mit denen die *Geistesgeschichte* arbeiten sollte. Und nicht zuletzt steckte er auch den eigentlichen Gegenstand der *Geistesgeschichte* als Wissenschaftszweig ab. Alle diese Parameter können wir als Schlusssteine ansehen, die einen Wissenschaftszweig konstituieren. Ohne sie kommt keine Wissenschaft aus. Und Kalista bemühte sich in seinem Entwurf des neuen Wissenschaftszweigs, diese Schlusssteine zu setzen. Wir können also

[149] Im Folgenden werden wir vor allem von Kalistas Studie „Dějiny duchové“ ausgehen, die in den Rahmen der Sammlung *Cesty historikova myšlení* eingeordnet ist.

[150] „*Dieses Büchlein, das ich hiermit der Öffentlichkeit – eher der breiteren als der engeren – vorlege, will keineswegs eine systematische Methodologie und schon gar keine selbständige Auslegung eines neuen Wissenschaftszweigs, d.h. der Geistesgeschichte, sein.*“ („*Knížka, kterou tímto předkládám veřejnosti – spíše širší než užší – nechce nikterak být nějakou systematickou metodologií a vůbec samostatným výkladem nového vědního oboru tj. dějin duchových.*“), KALISTA: CHM, DD, S. 189; wenn Kalista schreibt, dass die Geistesgeschichte derzeit im Stadium der Entstehung ist, ergänzen wir, dass die Einleitung, in welcher er diese Worte schrieb, aus dem Jahr 1949 stammt.

[151] Vgl. ähnliche Bemühungen im Rahmen der deutschen *Geistesgeschichte*, die *Geistesgeschichte* von anderen, ihr verwandten, aber keineswegs identischen wissenschaftlichen Disziplinen zu unterscheiden. Siehe in dieser Arbeit das Kapitel „Deutsche *Geistesgeschichte*“.

annehmen, dass es sich also doch um eine bis zu einem gewissen Grade systematische, wenn auch inhaltlich nicht allzu umfangreiche Tat handelt.

Die *Geistesgeschichte* ist laut Kalista auch nicht „*irgendein kumulativer Zweig der historischen Forschung, der die Geschichte der einzelnen Geisteswissenschaften bzw. der geistigen Bemühungen überhaupt, die bisher selbständig gepflegt wurden, beinhalten oder sie zu einzelnen Aufgaben und Ergebnissen führen würde.*“[152] Man kann sich auch nicht gut vorstellen, dass die *Geistesgeschichte* die Methoden der übrigen Geisteswissenschaften in sich verbinden soll, die sie einschließen sollten.[153]

Den Gegenstand der *Geistesgeschichte* expliziert Kalista wie folgt: „*Die Geistesgeschichte hat den menschlichen Geist zum Gegenstand, d.h. jene Potenz des Einzelnen und auch einer größeren oder kleineren menschlichen Gesellschaft, die es ihnen ermöglicht, geistige Werte (Begriffe, moralische Imperative) zu schaffen, sie zu begreifen und weiteren Handlungsträgern mitzuteilen.*“[154] Kalista führt noch eine Definition des Gegenstands der *Geistesgeschichte* auf, der in sich noch einen Aspekt mehr als die zuerst genannte Definition enthält: „*Und die Geistesgeschichte* […] *zielt als auf ihren Gegenstand gerade auf diese Wandlungen ab, die der menschliche Geist, d.h. seine erfassbaren Äußerungen: Vorstellungen, Begriffe, Gedanken, in verschiedenen zeitlichen* […] *Milieus durchläuft, auf die Wandlungen, die in diesen Äußerungen durch das Wirken der geistigen Strukturen, die sie umgeben, eintreten. Zu erfassen, wie sich die einzelnen Äußerungen des menschlichen Geistes gemäß dem historischen Boden unterscheiden, in den sie gesetzt sind und aus dem sie ihre lebensspendenden Kräfte schöpfen, welche neuen – im eigentlichen Wortsinne historischen – Beschaffenheiten sie durch die Zusammenhänge annehmen, in denen sie sich in dieser oder jener Zeit wiederfanden (auch wenn sich ihr Wesen nicht ändert), das ist die Aufgabe der Geistesgeschichte.*“[155] Ein neuer Aspekt in dieser Definition ist die Tatsache, dass nicht nur der Geist und seine Äußerungen verfolgt werden, sondern dass gleichzeitig auch die Wandlungen des Geistes und seiner Äußerungen, also der Begriffe usw. verfolgt werden.

b) Die Geistesgeschichte als neuer Wissenschaftszweig unter den übrigen Wissenschaften

Kalista widmet in seinem Werk „Dějiny duchové“ der Abgrenzung der *Geistesgeschichte* als Wissenschaftszweig von den übrigen Wissenschaften sehr viel Raum.[156] Eine große Ähnlichkeit sieht Kalista zwischen der *Geistesgeschichte* und der Philosophiegeschichte.[157] Laut Kalista verfolgt auch die Philosophiegeschichte ebenso wie die *Geistesgeschichte* die Wandlungen des menschlichen Geistes in den einzelnen zeitgenössischen Milieus, sie

---

[152] „*Duchové dějiny však nejsou ani jakýmsi kumulativním odvětvím historického bádání, které by zahrnovalo, příp. k samotným úkolům a výsledkům vedlo dějiny jednotlivých duchových věd resp. vůbec duchovních snažení, dotud pěstované samostatně.*“, KALISTA: CHM, DD, S. 191.

[153] Ebd., S. 192.

[154] „*Duchové dějiny mají jako svůj předmět lidského ducha, tj. onu potenci jedincovu i větší či menší společnosti lidské, která jim umožňuje vytvářet duchové hodnoty (pojmy, morální imperativy), je chápat i sdílet činitelům dalším.*“, Ebd., S. 194.

[155] „*A dějiny duchové…jako k předmětu svému táhnou se právě k proměnám těm, kterými duch lidský, tj. jeho postižitelné projevy: představy, pojmy, myšlenky procházejí v rozličných dobových…prostředích, k proměnám, jež nadcházejí v těchto projevech působením duchových struktur je obklopujících. Postihnout, jak se různí jednotlivé projevy lidského ducha podle historické půdy, do níž jsou zasazeny a ze které čerpají svoje životadárné síly, jaké nové tvářnosti – ve vlastním slova smyslu historické – nabývají souvislostmi, ve kterých se ocitly v té či oné době (i když se jejich podstata nemění), to je úkolem duchových dějin.*“, Ebd., S. 199.; zum Begriff der Zeit, der Zeitstruktur und der zeitlichen Bedingtheit des einzelnen Ereignisses laut Kalista vgl. die weiteren Passagen im Rahmen des Kapitels „Kalistas Geistesgeschichte“.

[156] Vor allem KALISTA: CHM, DD, S. 200–208.

[157] Ebd., S. 200.

interessiert sich für die Wandlungen von Vorstellungen und Begriffen in der Geschichte der Philosophie. Allerdings besteht doch zwischen der Philosophiegeschichte und der *Geistesgeschichte* ein wichtiger Unterschied. Das Hauptvorhaben des philosophiegeschichtlichen Historikers beruht nicht in der Verfolgung der Wandlung und Entwicklung bestimmter Begriffe. Ihm geht es nicht um den Begriff als solchen, sondern um den Begriff aus Ausdruck einer bestimmten Philosophie. „*Ihn wird nicht das Wort Gott interessieren, das außerhalb des Kreises bestimmter philosophischer Auslegungen, in der Arenga einer Herrscherurkunde oder in einer Aufschrift auftritt, wenn es auch in die allerinteressantesten gedanklichen Zusammenhänge gesetzt wäre* […]. *Nur philosophisch ausgefeilte Begriffe, d.h. Begriffe, die das vielseitige Feuer des philosophischen Systems durchliefen, die mit einer bestimmten Bemühung bearbeitet wurden, damit ihre Plastizität der Plastizität anderer Begriffe entspricht und sich mit ihnen zu einer festen gedanklichen Einheit verbindet,* […] *sind seiner Aufmerksamkeit würdig. Wir könnten sagen, dass die Struktur der Zeit, in welche wir die Begriffe, Vorstellungen und anderen Äußerungen des menschlichen Geistes zuerst setzten, als wir über den Gegenstand der Geistesgeschichte sprachen, hier von der Struktur des philosophischen Systems ersetzt wird,* […]. *Nicht gemäß dem, in welches zeitliche Umfeld sie gesetzt sind, sondern gemäß dem, in welchem philosophischen System sie sich wiederfinden, nehmen diese Äußerungen des menschlichen Geistes für ihn ein verschiedenes Aussehen an.*“[158]

Der grundlegende Unterschied zwischen der *Geistesgeschichte* und der Philosophiegeschichte beruht also darin, dass sich die Philosophiegeschichte für den Begriff als Teil des betreffenden philosophischen Systems interessiert, während die *Geistesgeschichte* sich für den Begriff als Teil seiner Zeit oder – um Kalistas Ausdruck zu verwenden – als Teil der „Struktur der Zeit“ interessiert.

Auf dem gleichen Prinzip wie bei der Unterscheidung der *Geistesgeschichte* von der Philosophiegeschichte beruht dann nach Kalistas Ansicht auch der Unterschied zwischen der *Geistesgeschichte* und der Rechtsgeschichte. Dem Historiker der Rechtsgeschichte geht es um einen bestimmten Begriff, so wie er in eine bestimmte juristische Konstruktion eingeordnet ist, während den Historiker der *Geistesgeschichte* der rechtliche Begriff als „allgemeines Phänomen der Zeit“ interessiert.[159] Auf die gleiche Weise könnte dann die *Geistesgeschichte* auch gegenüber weiteren Wissenschaften abgegrenzt werden.

Es zeigt sich hier eine auffallende Ähnlichkeit mit Kosellecks Konzept, wie wir es in dieser Arbeit im Kapitel „Begriffsgeschichte“ beobachteten. Koselleck grenzte seine *Begriffsgeschichte* und auch die „Geschichtlichen Grundbegriffe“ – das Werk, an dessen Herausgabe er sich beteiligte – von philosophischen und philologischen Unternehmungen ähnlicher Art ab. Die philosophischen Konzepte, welche die Begriffe systematisieren, sehen programmatisch vom geschichtlichen Kontext ab. Koselleck sprach in diesem Zusammenhang davon, dass solche philosophischen Konzepte den „sozialen und politischen Kontext“ des konkreten Laufs der Geschichte nicht in Betracht ziehen, was umgekehrt gerade die *Begriffsgeschichte* macht, wie es gerade die Bemühungen des Werks

[158] „*Jeho nebude zajímat slovo Bůh, jež se objeví mimo obvod určitých výkladů filozofických, v arenze nějaké panovnické listiny třeba nebo v nějakém nápisu, byť bylo zasazeno do myšlenkové souvislosti sebezajímavější…Jen pojmy filozoficky vytříbené, tj. pojmy, které prošly mnohostranným ohněm filozofického systému, byly opracovány určitým úsilím, aby jejich tvárnost odpovídala tvárnosti pojmů jiných a spájela se s nimi v pevnou myšlenkovou jednotu…jsou hodny pozornosti. Mohli bychom říci, že struktura doby, do které jsme postavili pojmy, představy i jiné projevy lidského ducha prve, mluvíce o předmětu dějin duchových, je tu nahražena strukturou filozofického systému,…Ne podle toho, do jakého dobového prostředí jsou zasazeny, ale podle toho, v kterém filozofickém systému se ocitají, nabývají pro něho tyto projevy lidského ducha různého vzezření.*“, Ebd., S. 202.; Zur Auffassung Gottes und den Wandlungen dieser Auffassung in Kalistas Auslegungen siehe unter anderem KALISTA: *Mládí Humprechta Jana Černína z Chudenic*, S. 96 ff.

[159] KALISTA: CHM, DD, S. 203.; Kalista führt an dieser Stelle als Beispiel den Begriff des Eigentums auf. Das Eigentum als „allgemeines geistiges Phänomen“ stellt dann zum Beispiel für die romanische Zeit die Feststellung dar, dass Eigentum in romanischer Zeit die Möglichkeit der geistigen Verpflichtung des Nutzers gegenüber dem Eigentümer (Treue usw.) zuließ. Eine solche Feststellung dient in der Geistesgeschichte dann laut Kalista als Beleg für die spiritualistische Stimmung der westeuropäischen romanischen Zeit.

„Geschichtliche Grundbegriffe“ zeigen.[160] Dadurch, dass die *Begriffsgeschichte* den geschichtlichen Kontext des betreffenden Begriffs betrachtet, erhält sie ihre Besonderheit, die sie von den philosophischen oder philologischen Versuchen im Bereich der Arbeit mit Begriffen unterscheidet.

Kalista grenzte ebenso wie später Koselleck seine *Geistesgeschichte* gemäß einem ähnlichen Schlüssel von den übrigen Wissenschaften ab. Er illustrierte diese Abgrenzung sogar gerade am unterschiedlichen Arbeitsprinzip mit Begriffen in der *Geistesgeschichte* und anderen Wissenschaften. Die *Geistesgeschichte* soll Begriffe im Hinblick auf ihren, wir könnten sagen, geschichtlichen Kontext erforschen. Die *Geistesgeschichte* soll Begriffe in die „Struktur der Zeit“ einordnen, in der sie sich befanden und aus der sie hervorgingen. Für die *Geistesgeschichte* beruht der Sinn ihrer Arbeit mit dem Begriff auch gerade darin, dass wir an ihnen jene „Struktur der Zeit“, den „Zeitgeist“, oder wie wir es sonst nennen wollen, illustrieren können. Einen ähnlichen Sinn unterstellte auch Koselleck seiner *Begriffsgeschichte*. An Begriffen, ihren Wandlungen und ihrer Entwicklung in der Geschichte soll sich dem Historiker die Geschichte offenbaren. Mittels der Erkenntnis und dem Verständnis von Begriffen und ihren Wandlungen können wir auch die Geschichte verstehen.

Einen bestimmten Unterschied zwischen Koselleck und Kalista in dieser Frage gibt es jedoch dennoch. Obgleich Koselleck und Kalista mittels der Begriffe die Geschichte erkennen wollen, zeigt sich bei Kalista darüber hinaus noch ein anderer Aspekt. Das ist jene „Struktur der Zeit“, der „Zeitgeist“.[161] Mittels der Erkenntnis, dem Verständnis der Begriffe haben wir bei Kalista die Möglichkeit, uns zur Erkenntnis oder zum Verständnis dieser „Struktur der Zeit“, der „Grundtendenz der Zeit“, oder welche andere Benennung wir dem noch geben können, vorzuarbeiten. Es geht also nicht nur um die Erkenntnis der Geschichte, der geschichtlichen „Erfahrungen“, wie es Koselleck nannte, sondern die Begriffe können uns auch helfen, die „Struktur der Zeit“ zu verstehen, die nicht gleich der Geschichte ist, jedoch auf irgendeine Weise die Bewegung der Geschichte bestimmt. Indem wir die Begriffe und ihre Wandlungen erforschen, können wir den bezeichnenden Charakter der Geschichte, den Grundgedanken verstehen, der den betreffenden Abschnitt der Geschichte beherrschte.

c) Die Beziehung von Zeit und Individuum bei Jaroslav Goll:

Der berühmte tschechische Historiker und gleichzeitig Begründer der modernen tschechischen Geschichtswissenschaft Jaroslav Goll (1846-1929) war überzeugt, dass es in der Geschichte bestimmte Gesetze gibt, dass sich die Geschichte als Wissenschaft aber nicht auf sie konzentrieren soll, sondern dass ihr Hauptinteresse das Individuum[162], das Einzigartige, Unwiederholbare, das, was für den menschlichen Blick zufällig scheinen kann, sein soll. Umgekehrt konzentriert sich die Soziologie als Wissenschaft auf das Allgemeine, auf das in der Geschichte Notwendige, sie interessiert sich mehr für die Zeit als für das Individuum, konzentriert sich eher auf das Gesetz als auf die konkreten, unwiederholbaren Taten des Einzelnen.

Neben dem Begriff des Gesetzes kann unter bestimmten Umständen, man könnte sagen, der Begriff der Zeit mitprägend sein. Und zwar dann, wenn die Zeit auf den einzelnen einen so mächtigen Einfluss ausübt, dass sie mit Notwendigkeit seine Taten, sein Handeln

---

[160] KOSELLECK: *Geschichtliche Grundbegriffe. Einleitung*, S. XIV ff.

[161] Zum Begriff der „Zeitstruktur“, des „Zeitgeistes“, der „grundlegenden Tendenz, welche die Zeit beherrscht“ usw. siehe detaillierter in dieser Arbeit das Kapitel „Kalistas Begriff ‚Zeit‘“.

[162] Vgl. dazu den grundlegenden Artikel Golls *Dějiny a dějepis* [„Geschichte und Geschichtsschreibung“], In: Athenaeum, Dezember 1888 und Januar 1889, S. 73–77 und S. 93–103. Zu Golls Auffassung des Individuums vgl. z.B. BENEŠ, Zdeněk: *Pojmy jako předmět historiografického studia* [Begriffe als Gegenstand des historiographischen Studiums], In: Český časopis historický [Tschechische historische Zeitschrift] 93, 1995, S. 359–397.

bestimmt. Analog, wie man bei Goll die Bemühung feststellen kann, in der Geschichte als wissenschaftlicher Disziplin einen epistemologischen Raum für das Individuum, für den Bereich des einzigartigen, unwiederholbaren Handelns des Individuums zu erhalten, auch wenn das in der Realität der geschichtlichen Welt auch anders sein könnte, ist es bei Goll und seiner Haltung auch zur Beziehung zwischen Individuum und Zeit. Im Unterschied zur Soziologie, die Wert auf die Zeit legt, konzentriert sich die Geschichte unter anderem auch und vielleicht vorwiegend auf den Einzelnen. „*Zu was für einer Antwort auch immer die Soziologie bei der Frage, ein wie mächtiger Faktor das Individuum gegenüber der Zeit ist, gelangt, auch wenn der Einzelne für sie keinen anderen Wert hätte denn als Exponent der Zeitverhältnisse: bei der Geschichte bleibt das Interesse mindestens zwischen der Zeit und der Person aufgeteilt, und bei jener wird uns auch dieses Detail fesseln, das – wenigstens für unser Erkennen – ein zufälliges bleibt.*“[163] Die Geschichte soll also ihr Interesse sowohl über die Zeit als auch über den Einzelnen und die einzelnen Ereignisse erstrecken.

d) Kalistas Begriff „Zeit“

Wir sahen, dass das zentrale Phänomen, das Kalistas Geistesgeschichte auszeichnet und durch das es sich von allen übrigen Wissenschaften unterscheidet, die „Zeit“ („doba“) ist. Kalista verwendet für sie auch den Terminus „Struktur der Zeit“ („struktura doby“)[164], „Grundstruktur der Zeit“ („základní struktura doby“)[165], „Zeitstruktur“ („dobová struktura“)[166], „Geist der Zeit“ („duch doby“)[167], und bei Kalista taucht auch die Verbindung „grundlegende Tendenz, welche die Zeit beherrscht“ („základní tendence dobu ovládající“) auf. „*Erst dort, wo wir uns diese gewisse Sinnverwandtschaft der geistigen Aktivität, die von einem gewissen zeitlichen Raum eingeschlossen ist, bewusst machen, wo wir uns den Zeitgeist, d.h. die grundlegende Tendenz, welche diese Zeit beherrscht, bewusst machen, befinden wir uns auf dem Boden der Geistesgeschichte in unserem Sinne des Wortes.*“[168]

Kalista verwendet also die Ausdrücke „Struktur der Zeit“, „Geist der Zeit“, „Zeitstruktur“, „Zeitgeist“ als Synonyme. Das ergibt sich aus dem Kontext, in dem er die zitierten Begriffe erwähnt. Man muss jedoch hinzufügen, dass Kalista die Bedeutung der genannten Begriffe an keiner Stelle näher interpretiert oder differenziert. Das hängt sicher damit zusammen, dass Kalista vom Wesen her kein Systematiker war.

Die Struktur der Zeit können wir uns in Kalistas Konzeption als – wie es Kalista selbst beschreibt – „grundlegende Tendenz, welche die Zeit beherrscht“ vorstellen.[169] Aus dieser grundlegenden Tendenz, welche die Zeit beherrscht, soll der Historiker der *Geistesgeschichte* dann die einzelnen Phänomene interpretieren, die in dieser konkreten Zeit auftauchten. Aus dieser Struktur der Zeit heraus soll der Historiker der *Geistesgeschichte* die Äußerungen des menschlichen Geistes verstehen, zu denen wir auch zum Beispiel die Begriffe zählen können, mit denen wir uns oben im Kapitel „Begriffe und ihre Geschichte“ und „Begriffsgeschichte“ näher befasst haben. Zitieren wir noch eine wichtige Passage aus Kalistas *Dějiny duchové*: „*Und die Geistesgeschicht* […] *zielt als auf ihren Gegenstand*

---

[163] „*Ať však sociologie při otázce, jak mocným proti době své faktorem jest individuum, dospěje k odpovědi jakékoli, i kdyby pro ni neměl jednotlivec ceny než jako exponent poměrů časových: při historii zůstane interess aspoň rozdělen mezi časem a osobou, a při této bude nás poutati i ten detail, který – aspoň poznání našemu – zůstává nahodilým.*“, GOLL, Jaroslav: *Dějiny a dějepis*, Athenaeum, Januar 1889, S. 94.

[164] KALISTA: CHM, DD, S. 202, 216, 234, 235.

[165] Ebd., S. 236.

[166] Ebd., S. 236, 248.

[167] Ebd., S. 205; KALISTA: CHM, CH, S. 158, Kalista verglich Pekařs Begriff „Zeitgeist“ mit seiner eigenen „Zeitstruktur“, KALISTA: CHM, DD, S. 235.

[168] „*Teprve tam, kde si uvědomujeme tuto jistou stejnoznačnost duchovní aktivity, sevřené nějakým časovým prostorem, kde si uvědomujeme ducha doby, tj. základní tendenci dobu ovládající, ocitáme se na půdě dějin duchových v našem slova smyslu.*“, KALISTA: CHM, DD, S. 205.

[169] Ebd., S. 205.

gerade auf diese Wandlungen ab, die der menschliche Geist, d.h. seine erfassbaren Äußerungen: Vorstellungen, Begriffe, Gedanken, in verschiedenen zeitlichen […] *Milieus durchläuft, auf die Wandlungen, die in diesen Äußerungen durch das Wirken der geistigen Strukturen, die sie umgeben, eintreten. Zu erfassen, wie sich die einzelnen Äußerungen des menschlichen Geistes gemäß dem historischen Boden unterscheiden, in den sie gesetzt sind und aus dem sie ihre lebensspendenden Kräfte schöpfen, welche neuen – im eigentlichen Wortsinne historischen – Beschaffenheiten sie durch die Zusammenhänge annehmen, in denen sie sich in dieser oder jener Zeit wiederfanden (auch wenn sich ihr Wesen nicht ändert), das ist die Aufgabe der Geistesgeschichte*."[170]

Die einzelnen Phänomene in der Vergangenheit, die Äußerungen des menschlichen Geistes in der Geschichte, also die Begriffe, Vorstellungen, moralischen Imperative usw. sind bis zu einem bestimmten Maße[171] durch die Zeit und ihr Wirken beeinflusst. Bildlich drückt das Kalista unter anderem so aus, dass diese einzelnen Phänomene aus dem „*historischen Boden, in den sie gesetzt sind und aus dem sie ihre lebensspendenden Kräfte schöpfen*" emporwachsen.[172] Deswegen betont Kalista so oft, dass der Historiker der *Geistesgeschichte* in seiner historischen Arbeit die einzelne Erscheinung, die einzelne Äußerung des menschlichen Geistes, den Begriff usw. in die Struktur der Zeit, in das „Zeitmilieu" oder in das „geistige Umfeld", wie es Kalista auch nennt, einsetzen muss.[173] Die einzelne Erscheinung ist nämlich aus diesem „zeitlichen Umfeld" erwachsen.

i) Die drei Stadien im Verfahren der Geistesgeschichte. Das Stadium der „Belebung des historischen Fakts"

Wenn wir die einzelne Erscheinung in ihr „Zeitmilieu" einsetzen, „beleben wir" nach Kalistas Ansicht gleichzeitig „den historischen Fakt".[174] Dieser Prozess, den der Historiker der *Geistesgeschichte* vollziehen soll, ist bei Kalista eines der Stadien der Arbeit des Historikers der *Geistesgeschichte*.

Kalista benennt drei Stadien, welche die historische Arbeit des Wissenschaftlers der *Geistesgeschichte* durchläuft.[175] Das erste Stadium stellt laut Kalista den „Prozess der Schaffung" von Vorstellungen, Begriffen, Gedanken dar. Der Historiker der *Geistesgeschichte* soll ihre Entwicklung, Vollendung usw. verfolgen.[176] Das zweite Stadium nennt Kalista das „Stadium der Belebung des historischen Fakts". Dieses Stadium stellt gerade jenen Akt der Eingliederung der einzelnen Fakten, Erscheinungen, Äußerungen des Geistes in die Gesamtheit der Zeit dar. Das dritte Stadium ist dann die „verbale Gestaltung der Erkenntnis", zu welcher der Historiker durch seine Arbeit gelangte.

Das zweite Stadium beim Forschungsverfahren der *Geistesgeschichte* ist für uns an dieser Stelle zentral. Wir versuchen, es daher hier näher aufzuschlüsseln. Das „Stadium der Belebung des historischen Fakts" beschreibt Kalista an mehreren Stellen, wobei er oft einen

---

[170] „*A dějiny duchové…jako k předmětu svému táhnou se právě k proměnám těm, kterými duch lidský, tj. jeho postižitelné projevy: představy, pojmy, myšlenky procházejí v rozličných dobových…prostředích, k proměnám, jež nadcházejí v těchto projevech působením duchových struktur je obklopujících. Postihnout, jak se různí jednotlivé projevy lidského ducha podle historické půdy, do níž jsou zasazeny a ze které čerpají svoje životadárné síly, jaké nové tvářnosti – ve vlastním slova smyslu historické – nabývají souvislostmi, ve kterých se ocitly v té či oné době (i když se jejich podstata nemění), to je úkolem duchových dějin*.", Ebd., S. 199.

[171] Zur Frage, in welchem Maße die Zeit und ihre grundlegende geistige Tendenz die Gestalt der einzelnen Erscheinung in der betreffenden Zeit bestimmen, vgl. detaillierter in dieser Arbeit das Kapitel „Der Begriff der ‚Zeit' bei Kalista und Pekař".

[172] KALISTA: CHM, DD, S. 199.

[173] Ebd., S. 198.

[174] Ebd., S. 224.

[175] Ebd., S. 222–226.

[176] Wir spüren hier das deutliche Echo der Tradition der genetischen Geschichtsschreibung, so wie bspw. Jaroslav Goll sie bei uns präsentierte.

poetischen Ausdruck verwendet: „*Zu wirklichem Leben erwacht dieser Gedanke jedoch erst, wenn er in den zeitlichen Raum gerät, der ihm eine bestimmte Resonanz gewährt, der ihn mit weiteren Lichtern erwärmt und mit weiteren Stimmen erklingen lässt,…*“[177]. Oder wie Kalista an anderer Stelle schreibt: Der Gedanke soll „aus seiner Vereinsamung herausgenommen werden“.

Schauen wir uns nun einige konkrete Beispiele an, an denen Kalista sein Vorgehen der „Belebung des historischen Fakts“ illustrierte. In seiner „Dějiny duchové“ verwendete er als Beispiel Balbíns Definition des Adels.[178] „*Eigentlich beginnt die Arbeit des Historikers der Geistesgeschichte erst dort, wo sich die eben berührte Definition des Adels unter seinen Händen zu bewegen beginnt wie ein lebender Organismus, der Tausende Einschläge in seiner Umgebung erfasst, sie durchdringt und sich in sie einfügt, sie bedingt und von ihnen bedingt wird. Erst dort, wo Sie erfassen, wie Balbíns Dimension der Nobilität mit der Zeit zusammenhängt, in deren Leben in einem bemerkenswerten Paradox die Tendenz zur materiellen Welt mit der Tendenz zur geistigen Welt kollidierte, indem sie der Vorstellung eines physiologischen Geschlechts und eines Geschlechts im moralischen Sinne zum Durchbruch verhalf, wie es lebendig dem Umfeld entspricht, das von den vorhergehenden Generationen durch die tiefe Kluft des Weißen Berges und die damit verbundenen Ereignisse getrennt ist und notwendiger als andere Milieus in seinem Leben das Prinzip der Kontinuität betonen musste,* […] *befinden Sie sich auf dem eigentlichen Boden der Geistesgeschichte. Erst dort bekommt der Gedanke, der Begriff, die Vorstellung usw. wirklich lebendige Farben.*“[179]

Den Prozess der „Belebung des historischen Fakts“ führt Kalista nicht nur durch, sondern macht ihn auch zu seinem Grundprogramm im Werk „Blahoslavená Zdislava z Lemberka“. Kalista schreibt über die Art, wie er Zdislava vorzustellen gedenkt: „*Es ging mir wahrhaftig bei dieser erneuten Bearbeitung des Themas von Zdislava nicht darum, ein überzeitliches Antlitz zu konturieren, das verschiedene Tugenden in ihrer absoluten, räumlich unmessbaren Gültigkeit verkörpert, sondern im Gegenteil um eine Erscheinung, die so tief wie möglich im statischen und dynamischen (zeitlichen) Umfeld, das sie umgab, verankert ist, indem sie auf dessen Probleme antwortete und dessen Fragen löste*.“ [180]

---

[177] „*Skutečného života nabude však tato myšlenka teprve, když se ocitne v časovém prostoru, který jí poskytne určitou rezonanci, který jí dá rozežnout se dalšími světly a rozeznít dalšími hlasy,…*“, KALISTA: CHM, DD, S. 222.

[178] Ebd., S. 223.; detaillierter widmete sich Kalista der Definition des Adels bei Balbín in seinem Werk *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, S. 75 – 79; siehe auch KALISTA, Zdeněk: *Bohuslav Balbín*, Brünn 1947, vor allem S. 35.

[179] „*Vlastně práce historika dějin duchových začíná teprve tam, kde se mu právě dotčená definice šlechtictví začne pod rukama hýbat jako jakýsi živý organismus, zachycující se tisíci útky ve svém okolí, prolínající a sžívající se s ním, podněcující je a jím podněcovaný. Teprve tam, kde postihnete, jak Balbínův výměr nobility souvisí s dobou, v jejímž životě se v podivuhodném paradoxu střetávala tendence k světu hmotnému s tendencí k světu duchovému, tím, že dává pronikat se představě rodu fyziologického a rodu ve smyslu morálním, jak odpovídá živě prostředí, které, jsouc odtrženo od předchozích generací hlubokou průrvou Bílé hory a událostí s ní spojených, potřebovalo nezbytněji než prostředí jiná zdůrazňovat princip kontinuity,…ocitáte se na vlastní půdě historie duchové. Teprve tam nabývá myšlenka, pojem, představa atd. skutečně živé barvy.*“, KALISTA: CHM, DD, S. 223.

[180] „*Nešlo mi vskutku při tomto novém zpracování tématu zdislavského o to vykonturovat jakousi nadčasovou tvář, ztělesňující rozličné ctnosti v jejich absolutní, prostorově neměřitelné platnosti, nýbrž naopak o zjev zapuštěný co možná nejhlouběji do statického i dynamického (časového) prostředí, jež jej obklopovalo, odpovídající na jeho problémy a řešící jeho otázky*.“, KALISTA: *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, S. 10.

ii) Wandlungen der „Zeiten“ in der Geschichte

Kalistas *Geistesgeschichte* soll als eine ihre Hauptaufgaben die grundlegende geistige Tendenz der Zeit untersuchen und ihre Unterschiede und Wandlungen feststellen.[181] Daraus kann sich die Frage ergeben, ob Kalista auf irgendeine Weise die Gründe bestimmt, warum es zu Wandlungen in den geistigen Tendenzen verschiedener Zeiten kommt? Handelt es sich um eine bestimmte Art der Autobewegung oder beteiligen sich einzelne Menschen und ihre Taten, die dann rückwirkend wieder vom betreffenden Zeitgeist bedingt werden, an den Wandlungen des Zeitgeistes?

Eine der möglichen Antworten könnte sich in Kalistas Werk „Blahoslavená Zdislava z Lemberka“ zeigen. Kalista sieht für die Zeit des 13. Jahrhunderts in Böhmen und daher auch für die Lebenszeit der heiligen Zdislava den „christlichen Realismus“ als grundlegende geistige Tendenz an. Diesen „christlichen Realismus“ definiert Kalista als Bemühung „*die konkreten Lebenstatsachen christlichen Idealen unterzuordnen* […]“[182], als Bemühung diese Welt und ihre Substanz der geistigen Welt zu unterwerfen.

Zdislava selbst fasst er dann als typischen Exponenten dieser grundlegenden geistigen Tendenz auf. Als wir uns oben die Frage stellten, wie Kalista sich die Wandlungen der „Geister der Zeit“ vorstellte, welche Ursachen er für sie findet, dann gibt uns Kalista am Beispiel des „christlichen Realismus“ eine konkrete Antwort. Laut ihm waren die Kreuzzüge die Grundursache für das Entstehen des christlichen Realismus als grundlegende geistige Tendenz jener Zeit und also auch als Ursache für die Wandlung der vorangehenden geistigen Grundtendenz. „*Aus dem Feuer der großen Kämpfe um die heiligen Orte Christi und um die Erweiterung des Reiches Christi auf Erden ging gefestigt vor allem der Typ des westeuropäischen Ritters hervor: des Kämpfers, dessen Ruhm nicht nur auf der körperlichen Rüstigkeit und Wendigkeit beruhte, sondern auch auf bestimmten ideellen bzw. moralischen Voraussetzungen, die durch eine ganze Reihe von Begriffen: Ehre, Treue, Reinheit, Frömmigkeit usw. an die Ideale des christlichen Lebens gebunden sind*.“[183]

Der Gedanke selbst, dass die Kreuzzüge einen solchen Einfluss auf die Wandlung des Empfindens der Zeit haben könnten, ist bemerkenswert. Allerdings ist für uns die Tatsache noch wichtiger, wie die Kreuzzüge konkret die grundlegende geistige Tendenz der Zeit veränderten. Während der Kämpfer der vorhergehenden Periode vom herrschenden Fürsten abhängiger war, bestärkten die Kreuzzüge die Stellung der kämpfenden Schicht, die vom Herrscher unabhängiger wurde, was sich letztlich laut Kalista auch in den Statuten des Konrád Ota widerspiegelte, die der adligen Kämpferschicht vor allem dadurch eine viel stärkere Stellung gewährten, indem sie die Erblichkeit jener Vermögen garantierten, die ihnen ursprünglich nur zeitweilig gehörten. „*Die Wandlung, die den Kämpfer bei den Kreuzzügen betraf, indem sie seine Kraft dem geistigen Gedanken unterordnete und ihm den festen Charakter eines „Gottesstreiters“ verlieh, musste jedoch die Stellung eines solchen Menschen des Schwerts auch bei uns festigen. War er als Kämpfer für das Kreuz Christi der Träger jenes „unzerstörbaren Charakters“, der ihm dem Geistlichen anglich, von dem oben die Rede war, konnte seine Stellung nicht bis zu dem Maße von der Herrscherwillkür abhängig sein, wie das bisher der Fall war. Der typische Repräsentant der Kreuzritter aus der Přemyslidendynastie Konrád Ota* […] *weicht in diesem Sinne den Tendenzen, die sich in*

---

[181] Ebenso definiert den Gegenstand und das eigentliche Thema der *Geistesgeschichte* neben vielen anderen ihrer Repräsentanten Hans-Joachim Schoeps: „*Das Thema der Geistesgeschichte lautet: Der Zeitgeist und seine Wandlungen*.“, SCHOEPS: *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, S. 11.

[182] „*podrobení konkrétní životní skutečnosti ideálům křesťanským* […].“, KALISTA: *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, S. 17.

[183] „*Z ohně velkých bojů o posvátná místa historie Kristovy a o rozšíření říše Kristovy na zemi vzešel ustálen především typ západoevropského rytíře: bojovníka, jehož sláva se zakládala ne pouze na zdatnosti nebo obratnosti tělesné, nýbrž i na jistých předpokladech ideových resp. morálních, jsouc vázána celou řadou pojmů: cti, věrnosti, čistoty, zbožnosti atd. k ideálům křesťanského života*.“, Ebd., S. 17. Vgl. auch Kapitel „Královský Bezděz“ [„Königlicher Bösig“] in Kalistas Buch *Cesta po českých hradech a zámcích*, S. 104–105.

der zeitgenössischen Kämpfergesellschaft und in den bekannten „iura Conradi" äußern, die 1189 beim „Colloquium generale" der Kämpfer in Sadska verabschiedet wurden, er legt die Grundlage für neue, weitaus festere Positionen des böhmischen Kämpferstandes, die Grundlage der Feudalmacht späterer Zeitalter."[184]

Es geht also, wenn wir das so bezeichnen können, um den „geistigen" Aspekt, der in den Kreuzzügen laut Kalista eine zentrale Rolle spielte, und der sich dann auch am Gesamtcharakter der Zeit widerspiegelte. Interessant ist Kalistas Konstruktion der weiteren kausalen Linie. Die Kreuzzüge mit ihrem geistigen Inhalt verursachten eine Wandlung der Wirtschaft und daher der materiellen Welt. Es trat ein größerer Bedarf an Bargeld auf. Dafür genügten jedoch die Erlöse aus den Dörfern nicht, und der Feudalherr musste Städte gründen, die den größeren Geldbedarf deckten. Die Verwandlung der Wirtschaft äußerte sich aber dann wiederum in der geistigen Sphäre, wo unter dem Druck der wirtschaftlichen Änderungen in der damaligen tschechischen Gesellschaft der „Zug der Freiheit" wächst. Und zwar sowohl im Umkreis der Städte und ihrer Einwohner, wo durch die Privilegien immer mehr Freiheiten garantiert werden, als auch im Bereich der Dörfer, wo sich die Emphyteuse durchzusetzen beginnt.[185]

Die Tatsache, dass sich an den Wandlungen des Zeitgeistes wirtschaftliche Phänomene, aber auch zum Beispiel natürliche Bedingungen beteiligten, zeigt sich an einer anderen Passage in Kalistas „Blahoslavená Zdislava z Lemberka". Kalista verfolgt den Einfluss, den die Existenz des Urwaldes auf einem Großteil des böhmischen Gebiets in romanischer Zeit auf die Lebensart des Menschen dieser Zeit hatte, und auch den Einfluss, den die Abnahme des Urwalds in Westeuropa und später auch in Böhmen hatte: „*Dieser Urwald gibt der Bevölkerung des Landes noch immer den größeren Teil des Lebensunterhalts, weil der Ackerbau in dieser Zeit auf einer verhältnismäßig niedrigen Stufe und auch wenig entwickelt ist, und er bestimmt allerdings auch das andere Leben des böhmischen Menschen dieser Zeit. Der Kämpfer, der in ständigem Ringen mit ihm und seinen Kräften wächst, wird, ob er will oder nicht, innerlich anders geformt als ein Kämpfer in westeuropäischen Gegenden, wo der Urwald bereits in weit größerem Maße und häufig bereits in ferner Zeit kultiviertem Boden wich und die Jagd in ihm eher ein Zeitvertreib wird…* "[186]

Wir dürfen jedoch laut Kalista nicht vergessen, dass gerade die Kreuzzüge mit ihrem geistigen Aspekt der Wandlung des Kämpfers der damaligen Zeit, der nicht mehr nur für seine materiellen Interessen kämpfte, sondern für das Kreuz Christi, und der damit vom Herrscher unabhängiger wurde, der Anfang dieser ganzen Bewegung wurden. Diese Tatsache fand laut Kalista ihren Ausdruck unter anderem auch darin, dass ein solcher Kämpfer, aber auch ein solcher Stadtbürger oder Dorfbewohner, sich bewusster wurde, dass ein Herrscher, wenn er die betreffenden Privilegien, Verträge usw. verletzt, eine Ungerechtigkeit verübt und sich also gegen Gott versündigt. In diesem Falle ist jedoch ein solcher Untertan von der Pflicht entbunden, einer Obrigkeit zu gehorchen, die gegen Gott sündigt. Das wiederum war

---

[184] „*Proměna, která postihla bojovníka při výpravách křížových, podrobujíc jeho sílu myšlence duchové a dodávajíc mu pevného charakteru „bojovníka Božího", musila však postavení takového člověka meče i u nás zpevnit. Byl-li jako bojovník za kříž Kristův nositelem onoho „nezničitelného charakteru", připodobňujícího jej knězi, o němž byla svrchu řeč, nemohlo být jeho postavení do té míry závislé na nějaké panovnické libovůli, jako tomu bylo dosud. Typicky křižácký představitel dynastie přemyslovské Konrád Ota…ustupuje v tomto smyslu tendencím projevujícím se v souvěké bojovnické společnosti a v známých „iura Conradi", vyhlášených na bojovnickém „colloquium generale" v Sadské r. 1189, klade základ nových, daleko pevnějších posic českého bojovnictva, základ feudální moci pozdějších věků.*", KALISTA: *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, S. 36–37.

[185] Ebd., S. 43–44. Fügen wir nur hinzu, dass es uns an dieser Stelle nicht um eine konkrete historische Forschung darüber geht, ob das in Wirklichkeit so war oder nicht. Sinn unserer Forschung ist hier die Frage, wie Kalista sich die Wandlung der Zeiten und ihres Denkens vorstellte. Was Kalista als Ursache für jene Wandlungen ansah.

[186] „*Tento prales dává stále ještě obyvatelstvu země větší část obživy, protože rolnictví je v této době na poměrně nízkém stupni i málo rozvinuto, a určuje ovšem také rozličně život českého člověka té doby. Bojovník, který roste v stálém zápasu s ním a s jeho silami, chtě nechtě se vytváří vnitřně jinak než bojovník v západoevropských krajinách, kde prales už v daleko větší míře a namnoze už v dávném čase ustoupil kultivované půdě a lov v něm se stává spíše kratochvílí…*", KALISTA: *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, S. 48–49.

das Echo von Augustinus´ Vorstellung eines Herrschers, der gemäß dem Willen Gottes herrschen soll. Auch das ist der Fall einer geistigen Ursache.

Die Kreuzzüge und ihre Rolle beim Entstehen der neuen geistigen Grundtendenz, die als „christlicher Realismus" bezeichnet wird, äußerten sich primär nicht nur am Charakter der damaligen Kämpferschicht. Kalista verfolgt die Äußerungen des christlichen Realismus in vielen anderen Bereichen, zum Beispiel in der Architektur: „*christlicher Realismus floss in die unterschiedlichsten Zweige der menschlichen schöpferischen Tätigkeit in diesem Bereich. Auch der oben erwähnte Spitzbogen der neuen Baukunst, die ihren Weg in den vierziger Jahren des XII. Jahrhunderts antrat, wurde sein Ausdruck – insoweit zielten er wie auch das Bauwesen selbst, dessen charakterbildendes Element er war, auf ganz ähnliche Ziele ab wie der christliche Realismus im politischen, sozialen, religiösen, literarischen Leben usw., der sich bemühte, diese Welt und ihre Materie der geistigen Welt zu unterwerfen, sie zu einem Ausdruck seiner Ideen zu machen, und dazu verwendet wurde, damit der Blick des Ankommenden in den schlanken Pfeilern, Säulen und hoch angesetzten Gewölben zum Himmel, zu Gott gelenkt wird.*"[187]

Kalista führt in seiner „Zdislava" noch ein weiteres Beispiel des neuen *Zeitgeistes* auf, den er christlichen Realismus nennt und der nach der romanischen Zeit folgte. Ein längeres Zitat aus Kalistas Werk führen wir auf, weil man daran bspw. nicht nur gut zeigen kann, wie sich der christliche Realismus nach Kalistas Ansicht in unterschiedlichen Bereichen des menschlichen Schaffens äußerte, sondern man daran auch gut illustrieren kann, wie Kalista konkret „in der Praxis" die Prinzipien seiner *Geistesgeschichte* anwendet, die er theoretisch in seiner „Dějiny duchové" ausgeführt hat.

Kalista hält für die romanische Zeit den Zug für wichtig, dass hier zwei markant getrennte Welten existierten – die Welt der Heiligen und die umgebende barbarische Welt, die zwar quantitativ, aber keineswegs qualitativ überlegen war. Kalista schreibt: „*Diese doppelte Welt innerhalb der böhmischen Gesellschaft des XII., ggf. des beginnenden XIII. Jahrhunderts wird uns jedoch nicht nur von zeitgenössischen Chroniken, Legenden und dem literarischen Werk überhaupt angedeutet. Wir erblichen sie deutlich auch am Beispiel der zeitgenössischen Architektur und bildenden Kunst allgemein. Wie scharf sind hier der Raum im Inneren des Gotteshauses und der Raum außerhalb dieser Kirche getrennt – nicht nur durch die schwere, massive Mauer, sondern auch durch die kleinen Fenster, in denen meist undurchsichtiges, bemaltes Glas eingesetzt ist, durch das Innendekor der ungewöhnlichen Freskenfarben und auch anders. Es genügt, ihn mit dem Raum der gotischen Kathedrale zu vergleichen, in den sich durch eine Menge Fenster, die weit in die ausgebreitet oder in die Höhe gespannt sind, weitaus mehr Licht ergießt, dessen Wände, die durch Pfeiler und Maßwerk durchbrochen und oft direkt zu einer Art versteinerter Spitze verwandelt sind, nicht vom Leben abtrennen, sondern direkt durch seinen Atem leben, der das Gebet des Besuchers mit seiner vergeistigten Schönheit, mit dem Zauber gut abgemessener Proportionen, mit dem Spiel der Perspektive, dem lieblichen Wechsel von Schatten und beleuchteten Flächen im reich untergliederten Profil der Wände und weiteren sinnlich wirksamen Elementen umgibt, für welche das romanische Gotteshaus keinen Platz und kein Verständnis hatte… Im Kloster Sankt Georgsbasilika auf dem Hradschin… ist es, als ob wir diesen inneren Zusammenhang zum sinnlich erfassbaren Leben verlieren würden, wir stehen verschlossen in uns selbst, eher in introspektivem Widerstand und in Aufruhr gegen das, was uns umgibt, so wie der „Heilige", d.h. der geistige Typ, der sich am markantesten im Heiligen von der Art des Wenzel oder Adalbert herauskristallisierte, im Widerstand und Aufruhr gegen das barbarische Leben ringsumher stand. – Und ebenso unterscheiden sich von ihm durch*

[187] „*křesťanský realismus se rozlil do nejrůznějších odvětví tvořivé činnosti lidské v této oblasti. I výše zmíněný lomený oblouk nového umění stavebního, začínajícího svoji cestu v letech čtyřicátých XII. století, stal se jeho výrazem – potud, pokud sám i stavebnictví, jehož byl charakterotvorným prvkem, zamířily k cílům zcela podobným jako křesťanský realismus v životě politickém, sociálním, náboženském, literárním atd., snažíce se podrobit tento svět a jeho hmotu světu duchovému, učinit ji výrazem jeho idejí, použíti k tomu, aby v štíhlých pilířích, sloupech a vysoko povzneseném klenutí obracela zrak příchozího především k nebi, k Bohu.*", Ebd., S. 28.

Farbe, Geste, proportionales Zusammenspiel und weitere Züge von ihm die zeitgenössische Madonna, die wir in den Miniaturen unserer romanischen Handschriften finden, der zeitgenössische Christus aus den Freskenausschmückungen der Kirchen des XII. Jahrhunderts, die Heiligen in den Büchern und an den Wänden der kirchlichen Versinnbildlichungen – das alles gehört offenbar zu einer anderen Welt, als jener, in welcher der sonnenverbrannte zeitgenössische Kämpfer, seine animalische Frau und die üppig vegetativen breiteren Kreise der zeitgenössischen Gesellschaft lebten – und erinnert uns wiederum sichtbar an die Doppelbrechung[188] *zwischen dem geistigen Menschen – dem „Heiligen“ – und dem animalischen, zügellosen Umfeld der übrigen böhmischen Gesellschaft, deren Zeugen wir im Přemyslidenstaat des XII. und beginnenden XIII. Jahrhunderts sind.*“[189]

Die zitierte Passage kann meiner Ansicht nach als ausgeprägtes Beispiel für das Verfahren der *Geistesgeschichte* gemäß dem Entwurf von Zdeněk Kalista dienen, wie er es in der konkreten historischen Forschung applizierte. Es zeigt sich, wie tief und untrennbar Kalista die Beziehung des geistigen Lebens der betreffenden Zeit und der Kunst in Verbindung mit der Architektur beobachtete. An ihnen illustriert Kalista in seinen Forschungen häufig die Äußerungen der geistigen Grundtendenz der betreffenden Zeit. An Kalistas Studien über die Zeit des Barocks, den Werken *Tvář baroka [Das Gesicht des Barock]* und *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko [Böhmische Barockgotik und ihr*

---

188 Im Hinblick auf die Begriffsgeschichte ist es wohl erwähnenswert, dass Kalista gern den Begriff „Doppelbrechung“ („dvojlom“) verwendet. Er arbeitet nicht nur in *Blahoslavená Zdislava z Lemberka* mit ihm, sondern verwendet ihn auch häufig in seinen Studien über den Barock, wo der Begriff der „Doppelbrechung“ direkt eine zentrale Rolle bei der Explikation des Charakters des Barock spielt. Es ist allerdings wichtig, auf die Tatsache hinzuweisen, dass der Inhalt des Begriffs „Doppelbrechung“ in Kalistas Studien über das Barock nicht mit dem Begriff „Doppelbrechung“ in *Blahoslavená Zdislava z Lemberka* identisch ist – sondern sogar entgegengesetzt ist. In *Tvář baroka* stellt Kalista die barocke „Doppelbrechung“ als „*Bemühung, hinter der sichtbaren, den Sinnen zugänglichen Welt, die andere Welt,* […] *die andere Atmosphäre zu erfassen,*“ vor (S. 13). Die grundlegende geistige Tendenz des Barocks ist laut Kalista die Bemühung, „*Gott durch diese Welt zu erkennen*“. Es soll um eine Art Verbindung der beiden Welten – der materiellen Welt und der geistigen Welt – gehen, die in Spannung zueinander stehen und die im Inneren des Menschen auf irgendeine Weise aufrecht erhalten werden sollen (das Symbol ermöglicht es dem barocken Menschen laut Kalista „*den doppelt gebrochenen Charakter seines Inneren auszudrücken, der von der ständigen Spannung zwischen der materiellen Welt und der geistigen Welt in Erregung versetzt ist.*“, KALISTA: *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, S. 120). Umgekehrt setzt Kalista in *Blahoslavená Zdislava z Lemberka* die Doppelbrechung in die romanische Zeit, in welcher er damit die fast völlige Trennung des Heiligen oder des geistigen Lebens überhaupt von der Mehrheit der barbarischen Gesellschaft dieser Zeit meint. Als Beispiel führt Kalista die Art des Aufbaus der damaligen Klöster auf, die gewöhnlich an abgelegenen Plätzen außerhalb des Getriebes der Welt auf. Der geistige Mensch in der romanischen Zeit zieht sich ebenso wie die Klöster dieser Zeit laut Kalista nach Innen zurück und lebt vorwiegend introspektiv. Das ist also der grundlegende Unterschied zwischen der barocken „Doppelbrechung“ und der romanischen „Doppelbrechung“ in Kalistas Vorstellungen.

189 „*Tento dvojí svět uvnitř české společnosti XII., příp. počínajícího XIII. století nenaznačují nám však jen soudobé kroniky, legendy a vůbec literární dílo. Vidíme jej zřetelně i na příklad na soudobé architektuře a umění výtvarném obecně. Jak ostře je tu oddělen – nejen těžkou, masivní zdí, ale i nevelkými okny, uzavřenými většinou neprůhledným, pomalovaným sklem, vnitřním dekorem nezvyklých freskových barev i jinak – prostor uvnitř chrámu a prostor vně tohoto kostela. Stačí srovnat jej s prostorem gotické katedrály, do něhož se lije spoustou oken, široce rozevřených nebo do výše vypjatých daleko více světla, jehož zdi, prolamované pilíři a kružbami a změněné namnoze přímo v jakési zkamenělé krajkoví, neoddělují od života, nýbrž žijí přímo jeho dechem, obklopujíce modlitbu návštěvníkovu jeho zduchovnělou krásou, kouzlem dobře odměřených proporcí, hrou perspektiv, líbezným střídáním stínů a ploch osvětlených v bohatě členěném profilu stěn a dalšími smyslově účinnými prvky, pro něž románský chrám neměl místa a porozumění…V hradčanském Svatém Jiří…tuto vnitřní souvislost s životem smysly postižitelným jako bychom ztráceli, stojíme uzavřeni v sebe, spíše v introspektivním odporu a vzporu proti tomu, co nás obklopuje, tak jako „světec“, tj. duchový typ, jehož nejvýraznější krystalisací byl světec rázu Václavova či Vojtěchova, stál v odporu a vzporu proti barbarskému životu kolem něho. – A stejně soudobá Madona, kterou spatřujeme v miniaturách našich románských rukopisů, soudobý Kristus z freskových výzdob kostelních XII. století, světci v knihách a po stěnách kostelních znázorňovaní – to vše patří zřetelně jinému světu, než jakým žil osmahlý soudobý bojovník, jeho živočišná žena i bujně vegetativní širší okruhy souvěké společnosti, odlišuje se od něho barvou, gestem, proporcionální souhrou a dalšími rysy a připomíná zase zřetelně dvojlom mezi duchovým člověkem – „světcem“ – a animálním, nespoutaným prostředím ostatní české společnosti, jehož svědky jsme v přemyslovském státě XII. a počínajícího XIII. věku.*“, KALISTA: *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, S. 52–53.

Saarer Brennpunkt], ist jene Beziehung ebenso deutlich sichtbar und durchzieht im Grunde die gesamte Forschung.

Kalistas Standpunkt, der mit einer engen Beziehung zwischen der Kunst und dem Geist der betreffenden Zeit oder, anders ausgedrückt, der grundlegenden geistigen Tendenz der betreffenden Zeit arbeitet, ähnelt auffallend der Art, wie stark vor Kalista auch Max Dvořák diese Beziehung auffasste. Dvořák erklärte die Kunst explizit zu einem eminenten Bereich, in dem sich vor allem der Geist der betreffenden Zeit äußert. Sicher ist in dieser Richtung auch der Einfluss des weiteren bedeutenden tschechischen Historiker Josef Pekař und seiner Haltung zur Kunst, die Pekař unter anderem als den am besten geeigneten Schlüssel zur Periodisierung der tschechischen Geschichte ansah, auf Kalista.[190]

Die Tatsache, dass Kalista den Geist der Zeit als veränderliche Entität betrachtet, dessen Gestalt in jeder Zeit eine andere ist, und dass in den Änderungen und Übergängen der einzelnen Zeiten dann die „Bewegung der Geistesgeschichte" beruht, könnte schließlich Kalista selbst verteidigen – ohne dass er das ausdrücklich selbst getan hätte – wenn er von einer der von ihm postulierten Gesetzmäßigkeiten der *Geistesgeschichte* ausgehen würde, in der es heißt, dass „*ein bestimmtes Werk, das in einer bestimmten Zeit geschaffen wurde, als Produkt aus dem Tun des Einzelnen und dem schöpferischen Wirken der betreffenden Zeit entsteht*".[191] Wenn sich im Rahmen der Schaffung des betreffenden Werks immer die schöpferische Tätigkeit des Einzelnen und der Zeit miteinander verbinden, dann wäre es von hier aus nicht weit zur Behauptung, dass der Charakter der Zeit selbst als Produkt aus dem Tun des Einzelnen und dem bestehenden Charakter der Zeit entsteht. Zwar geht die genannte Behauptung nicht logisch aus dem Ersten hervor, wenn es uns jedoch um den eigentlichen Charakter von Kalistas Werken geht, dann können wir in diesen Rahmen sicher den Anteil des Einzelnen und seines Tuns am Lauf der Geschichte beobachten, gleich ob das im betreffenden Werk Kalistas in größerem oder geringerem Maße sichtbar ist.

iii) Kalistas methodisches Vorgehen von der Zeit zum Einzelnen und umgekehrt

In Kalistas Werken können wir von diesem Punkt aus eine doppelte Linie verfolgen. Zum ersten ist das das Vorgehen von oben nach unten, bei dem Kalista von der Angabe der betreffenden Tendenz der Zeit ausgeht, die er als Schlüssel für die Interpretation der einzelnen Phänomene der betreffenden Zeit auffasst. Kalista geht – man könnte sagen – von oben, von der Tendenz der Zeit aus nach unten, zu den einzelnen Erscheinungen oder Persönlichkeiten der betreffenden Zeit, in denen sich die betreffende Tendenz widerspiegelte, vor. Zum zweiten handelt es sich um ein Vorgehen von unten nach oben, bei dem Kalista die Menge der Phänomene der betreffenden Zeit verfolgt und dann aus ihnen auf den Charakter der grundlegenden geistigen Tendenz dieser Zeit schließt.

Das erste Vorgehen, also von der Zeittendenz in Richtung zu den einzelnen Phänomenen, Ereignissen und Persönlichkeiten ist bei Kalista allgemein gesagt in der Überhand. Besonders stark äußert es sich in seinen Werken *Karel IV., Blahoslavená Zdislava z Lemberka* oder *Ctihodná Marie Elekta [Die ehrwürdige Maria Elekta]*.

Das umgekehrte Vorgehen, also von „unten nach oben" ist bei Kalista nicht so häufig, und wie Renata Ferklová, eine tschechische Forscherin, die sich mit Zdeněk Kalista befasst, richtig bemerkt hat, appliziert er es zum Beispiel im Buch *Valdštejn. Historie odcizení a snu*

[190] Vgl. PEKAŘ, Josef: *O periodizaci českých dějin* [Über die Periodisierung der böhmischen Geschichte], In: Spor o smysl českých dějin 1895–1938 [Streit über den Sinn der böhmischen Geschichte 1895–1938], Torst, Prag 1995, S. 729–738 (in deutscher Sprache erschien in Prager Rundschau I., 1932, S. 481–495 unter dem Titel *Zur Periodisierung der tschechischen Geschichte*).
[191] KALISTA: CHM, CH, S. 159.

[*Wallenstein. Die Geschichte von Entfremdung und Traum*], wo er von der inneren Welt Wallensteins als Individuum ausgeht und von dieser aus in Richtung „nach oben“ zu den Tendenzen der Zeit fortschreitet.[192] Wir erlauben uns hier die richtige Beobachtung von Renata Ferklová in der Einleitung zu Kalistas *Valdštejn* zu zitieren: „*Der Ausgangspunkt für die Konzeption dieses Buches unterscheidet sich wesentlich von den übrigen Monographien (oder Biographien) besonders aus der letzten Periode von Kalistas Leben. Als hätte er absichtlich Gestalten gewählt, für die er keine ausreichenden Stützen in der Quellenbasis findet, damit er ihre individuellen Schicksale, wie sie im Denken der folgenden Generationen erhalten blieben, als allgemeinen, wenn auch als einzigartigen und im Ergebnis seines Bemühens außerordentlichen Typ reproduzieren muss. Solche sind die Gebenedeite Zdislava und auch die Ehrwürdige Marie Elekta, wo das abgesteckte Thema eigentlich nur der Vorwand für die plastische Schilderung des zeitgenössischen Denkens, Erwägens, Fühlens, Strebens, Bemühens und Schaffens, kurz gesagt für die Erfassung des Geistes der Zeit, wurde. Ähnlich ging er zur Erfassung der Zeit von Karl, ihres politischen, philosophischen und theologischen Klimas im Buch „Karel IV. Jeho duchovní tvář“ (1971) vom Inneren seines Helden, von seiner intellektuellen Veranlagung aus, wie sie in seinen eigenen literarischen Äußerungen und den Werken der Zeitgenossen erfasst ist. Bei Wallenstein ging er umgekehrt vom Inneren seiner psychologischen Wesensart aus. Er schaut seine Figur nicht überwiegend durch das Prisma des Zeitgeistes an, also von der Makrowelt zum Individuum, wie er seine eigene Methode im Streit mit Pekař bestimmte, sondern er erklärt umgekehrt Wallensteins Handeln aus der verborgenen inneren Welt seines Helden, die er jedoch rückwirkend in Einklang mit den Tendenzen der Zeit bringt. Als ob er sich bemüht hätte, seinem Lehrer zu beweisen, dass seine Methode auch in der umgekehrten Richtung standhält*.“[193]

---

[192] FERKLOVÁ, Renata: *Pohnutá historie o Zdeňku Kalistovi, varhaníkovi, který ovládal rejstříky dějepisné vědy i poezie a kterého Bůh přes nepřízeň světa obdařil velikým nadáním* [Die bewegte Geschichte von Zdeněk Kalista, einem Organisten, der die Register der Geschichtswissenschaft und der Poesie beherrschte, und den Gott trotz der Ungnade der Welt mit einer großen Begabung beschenkte], In: KALISTA: *Valdštejn. Historie odcizení a snu*, S. 15.

[193] „*Svým východiskem se koncepce této knihy podstatně odlišuje od ostatních monografií (či biografií), zvláště z poslední periody Kalistova života. Jako by si záměrně volil postavy, pro něž nemá dosti opory v pramenné základně, aby musel jejich individuální osudy rekonstruovat jako obecný typ, i když jedinečný a výjimečný ve výsledku svého usilování, jak se zachovaly v myslích následujících pokolení. Takové jsou Blahoslavená Zdislava i Ctihodná Marie Elekta, kdy vytčené téma se vlastně stalo jen záminkou pro plastické vylíčení dobového myšlení, uvažování, cítění, usilování, snažení a tvoření, zkrátka postižení ducha doby. Obdobně k postižení doby Karlovy, jejího politického, filozofického i teologického klimatu, vyšel z nitra svého hrdiny v knize Karel IV. Jeho duchovní tvář (1971), z jeho intelektuálního založení, jak je zachyceno v jeho vlastních literárních projevech i dílech současníků. K Valdštejnovi naopak vyšel z nitra jeho psychologického ustrojení. Nedívá se na svou postavu převážně prizmatem ducha doby, tedy od makrosvěta k jedinci, jak určil svou vlastní metodu ve sporu s Pekařem, ale naopak vysvětluje Valdštejnovo jednání ze skrytého vnitřního světa svého hrdiny, které však uvádí zpětně do souladu s dobovými tendencemi. Jakoby se snažil dokázat svému učiteli, že jeho metoda obstojí i v obráceném směru*.“, Ebd., S. 15.

e) Der Begriff der „Zeit“ bei Kalista und Pekař

i) Der Begriff der „Zeit“ auf der Ebene theoretischer Arbeiten

Wie wir gesehen haben, verglich Kalista seinen Begriff der „Zeitstruktur“ („struktura doby“)[194] an mehreren Stellen mit Pekařs „Zeitgeist“ („duch doby“).[195] Der bedeutende tschechische Methodologe und Theoretiker der Geschichtswissenschaft Jan Horský versuchte im Almanach mit dem Titel „Kulturní a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení“[196], das er redigierte und zu dem er gleichzeitig den Hauptteil beitrug, einen Vergleich des Begriffs „Zeitgeist“ bei Kalista und Pekař.[197]

Jan Horský geht in seinem Vergleich des Begriffs „Zeit“ oder „Zeitgeist“ bei Pekař und Kalista von der Frage aus: „*Bis zu welchem Maße ist das Individuum und das (individuelle) Bewusstsein dem „Zeitgeist“, der „Zeit“ untergeordnet?*“[198] Horský vertritt die These, dass es Kalista um das zeitliche Bewusstsein und keineswegs um den der Zeit selbst unbewussten Geist geht, während Pekařs geistige Tendenz der Zeit selbst unbewusst ist.[199] Horský interpretiert unmittelbar darauf Kalistas Konzept des „Wiederdurchlebens“, bei dem Kalista zweierlei – man könnte sagen – Arten des Durchlebens in Betracht zieht. Einerseits handelt es sich um das Durchleben auf einer zeitlichen Ebene, wo sich das erkennende Subjekt den individuellen Bedingungen anpassen muss, unter denen seine Quelle ihre Vorstellungen erlebte. Hier handelt es sich vor allem um das Verständnis eines konkreten Individuums durch ein anderes Individuum. Zum zweiten handelt es sich um das Durchleben auf zwei zeitlichen Ebenen, wo das erkennende Subjekt die allgemeinen Bedingungen der Zeit erkennen und sich ihnen beim „Wiederdurchleben“ anpassen muss. Nach Ansicht von Horský „*setzt Kalista also als ursprüngliches und bedeutenderes Problem das Verständnis einer Zeit für die andere Zeit ein, erst als sekundär und untergeordneter sieht er das Problem des individuellen Verständnisses des einen Individuums durch ein anderes an.*“[200] Daraus leitet Horský dann ab: „*Selbst wenn Kalista über den Bedarf spricht, sich durch Forschung die Vorstellungen zugänglich zu machen, die der Inhalt des Bewusstseins der vergangenen Zeit waren, weist er jedoch in diesem Punkt, durch den Nachdruck, der auf die Versetzung des Historikers in die allgemeinen Stimmungen der studierten Zeit gelegt wird, einen beträchtlichen Einfluss – sagen wir – der Gollschen Denkart über den Charakter der „Zeit“ auf, der vor allem durch Pekař dargestellt wird.*“[201]

Kalista führt als eines der von ihm postulieren historischen Gesetze auf, dass ein „*bestimmtes Werk, das in einer bestimmten Zeit geschaffen wurde, als Produkt des schöpferischen Wirkens des Einzelnen und des schöpferischen Wirkens dieser Zeit*

---

[194] Gemeinsam mit weiteren Synonymen, die Kalista in der gleichen Bedeutung wie „Zeitstruktur“ verwendete, wie z.B. „grundlegende Tendenz, welche die Zeit beherrscht“ („základní tendence ovládající dobu“), KALISTA: CHM, DD, S. 205. Oder man kann letztlich Kalistas und Pekařs Begriff des „Zeitgeistes“ vergleichen.

[195] KALISTA: CHM, DD, S. 235.

[196] *Kulturní a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy* [Kulturelle und soziale Wirklichkeit im Denken der Geschichtsforschung. Beiträge zur Geschichte der tschechischen Geschichtsschreibung aus der Zeit der Goll-Schule], hrsg. von Jan HORSKÝ, Ústí nad Labem 1999.

[197] HORSKÝ, Jan: *Doba, duch doby* [Zeit, Zeitgeist], In: *Kulturní a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení*, S. 119–152.

[198] „*Do jaké míry je „duchu doby“, „době“ podřizováno individuum a (individuální) vědomí?*“, HORSKÝ: *Doba, duch doby*, S. 121.

[199] Ebd., S. 130–131.

[200] „*…klade Kalista tedy jako prvotní a významnější problém porozumění jedné doby době druhé, teprve jako druhotný a podružnější vidí problém individuálního porozumění jednoho jedince druhému.*“, Ebd., S. 132.

[201] „*Byť Kalista mluví o potřebě badatelsky si zpřístupnit představy, jež byly obsahem vědomí minulé doby, přece v tomto bodě, důrazem na nutnost přenesení se historika do povšechných nálad studované doby, vykazuje značný vliv – řekněme – gollovského způsobu myšlení o povaze „doby“, představovaného především Pekařem.*“, Ebd., S. 132.

entsteht".[202] Horský schreibt dazu, dass „*selbst wenn Kalista gleichzeitig sagt, dass „das ein Gedanke ist, zu dem sich auch Josef Pekař bekannte", schließe ich doch,… dass Kalista – wenigstens auf der Ebene der theoretischen und methodischen Betrachtung – dem „Zeitgeist" keine solche Dominanz zuerkennt wie Pekař*."[203] Daraus leitet Horský dann ab, dass Kalista in seinen theoretischen Arbeiten den Versuch unternimmt, die Bemühung Golls und Pekařs, den „Zeitgeist" zu finden, mit der Ansicht anderer Schulen, die das bewusste, individuelle Handeln des betreffenden Individuums bevorzugen, zu versöhnen.[204]

ii) Der Begriff der „Zeit" auf der Ebene konkreter historischer Arbeiten

Ich nehme an, dass man Horskýs Standpunkt zustimmen kann, dass Kalista „*auf der Ebene der theoretischen und methodischen Betrachtung dem „Zeitgeist" keine solche Dominanz zuerkennt wie Pekař*". Meiner Ansicht nach muss jedoch betont werden, dass dies nur auf der Ebene der „theoretischen und methodischen Betrachtung" gilt. Auf der Ebene von Kalistas nichttheoretischen Arbeiten erweist sich die Behauptung über den Maß des Einflusses des „Zeitgeistes" auf das Handeln des Einzelnen bereits als schwieriger – und zwar sowohl bei Zdeněk Kalista als auch bei Josef Pekař. Es handelt sich um ein Problem, das bei allen weiteren Themen zu beobachten ist, die von der historischen Methodologie Kalistas, aber auch der meisten übrigen Forscher berührt werden. Die Schwierigkeit beruht darin, dass es heikel ist, die methodologischen Prinzipien aus den theoretischen und methodologischen Arbeiten auf die nichtmethodologische, nichttheoretische Arbeit, also auf die „eigentliche" historische Forschung anzuwenden. Auch wenn wir in Pekařs theoretischen Erwägungen häufig eine größere Dominanz des Zeitgeistes über dem Handeln des Einzelnen beobachten können, als es bei Kalista der Fall ist[205], gehe ich davon aus, dass der genannte Vergleich auf der Ebene der „eigentlichen" historischen Arbeiten bereits problematischer ist. Kein Historiker, weder Kalista noch Pekař, ist – zumindest in bestimmten Passagen seines Werks – vor einer Art der Schilderung gefeit, die ein handelndes Individuum mit seiner eigenen Aktivität voraussetzt. Ein solches Vorgehen wird immer in einer bestimmten Spannung zur theoretischen Voraussetzung stehen, dass der überindividuelle Zeitgeist über dem Handeln des Einzelnen dominieren sollte.

Wenn wir die theoretischen Prämissen von Kalista und Pekař über das Maß des Übergewichts des überindividuellen Zeitgeistes in den konkreten historischen Arbeiten der genannten Autoren würden beweisen wollen, ließe sich der Fakt nicht so einfach betätigen, dass Pekař dem überindividuellen Zeitgeist einen größeren Einfluss auf das Individuum zugestanden hätte als Kalista. Dieser legte zwar in seinen theoretisch-methodologischen Studien eines seiner historischen Gesetze vor, welches das resultierende Werk aus der Verbindung der „Aktion des Einzelnen" und der „Potenz der Zeit" interpretiert, also aus dem Zusammenwirken zwischen Aspekten der eigenen Tätigkeit des Individuums und dem Einfluss, den die Zeit auf den Einzelnen ausübt, das Maß allerdings, in welchem die Zeit ihr Wirken auf den Einzelnen projiziert, kann nicht unterschätzt werden, wie es an den übrigen historischen Werken Kalistas gut zu beobachten ist.

Ein sehr anschauliches Beispiel ist Kalistas Vorgehen im Buch „Blahoslavená Zdislava z Lemberka". Kalistas Ziel in diesem Buch ist es, Zdislava tiefer in den zeitgenössischen Zusammenhängen zu verankern und sie aus ihnen heraus zu interpretieren. Kalista findet, genau gemäß seiner methodologischen Haltung, für das 13. Jahrhundert in

---

[202] „*…určité dílo, vytvořené v určité době, vzniká součinem tvůrčího konání jednotlivcova a tvůrčího působení této doby*", KALISTA: CHM, CH, S. 159.

[203] „*…byť Kalista zároveň říká, že „je to myšlenka, ke které se přiznal také Josef Pekař", přece soudím,…že Kalista – alespoň v rovině teoretické a metodické úvahy – nepřiznává „duchu doby" takovou dominantnost, jako Pekař*.", HORSKÝ: *Doba, duch doby*, S. 132.

[204] Ebd., S. 132–133.

[205] Wie zum Beispiel Jan Horský annimmt.

Böhmen die grundlegende geistige Tendenz dieser Zeit – und zwar im Begriff des „christlichen Realismus". Zdislava wird dann von Kalista in den Rahmen des christlichen Realismus als der grundlegenden geistigen Tendenz der Zeit, in der Zdislava lebte, eingesetzt. Er beschreibt Zdislava als Repräsentantin dieser geistigen Tendenz[206], also als eine Art Exponent des Zeitgeistes. Im ganzen Buch überwiegt deutlich das Vorgehen der Interpretation, die von der Zeit, von der grundlegenden geistigen Tendenz der Zeit oder allgemeinen Phänomenen überhaupt ausgeht, aus denen Kalista den die Charakterformung von Zdislavas Persönlichkeit ableitet. Und dementsprechend verfolgt Kalista dann in seiner *Gebenedeiten Zdislava* nur minimal die Linie, die von Zdislava als aktiv handelndem Individuum ausgeht, das sich an der Bewegung der Geschichte beteiligt und selbst seine Tätigkeit bestimmt.

Möglicherweise könnte der Einwand vorgebracht werden, dass Kalista zu einem solchen Vorgehen gezwungen war, weil es äußerst wenig Quellendokumente über die Person der Zdislava gibt.[207] Auf einen solchen Einwand gibt es jedoch eine einfache Antwort – Kalista wählte das Thema der Zdislava aus eigenem Willen und offenbar auch gezielt. Und zwar gerade aus dem Grund, weil er daran das Vorgehen seiner „Geistesgeschichte" gut anwenden konnte, für das es nicht notwendig war, ausreichend schriftliches Material zur Tätigkeit des betreffenden Individuums zur Verfügung zu haben. Kalista musste zu Beginn seiner Entscheidung, ein Buch über die gebenedeite Zdislava von Lämberg zu schreiben, gut wissen, wie viel Quellenmaterial ihm zur Verfügung stehen wird und welcher Raum sich ihm dadurch für seine historische Arbeit eröffnet.

Ein anderes gutes Beispiel als Beleg, welch großes Maß Kalista der Zeit beimaß und welch breiten Raum Kalista dem Interpretationsvorgehen vorbehielt, das von zeitgenössischen Zusammenhängen ausgeht, mit deren Hilfe er dann das Handeln des Einzelnen oder auch das Denken auslegt, stellt Kalistas Buch *Karel IV. Jeho duchovní tvář* dar. Es handelt sich in keinem Falle um eine Monographie der Herrscherhandlungen oder anderen Taten von Karl IV. Im Gegenteil. Kalista geht es in diesem Werk nicht um die konkreten Angaben über diese oder jene Tat von Karl IV., sondern, wie er selbst in der Einleitung des Buches schreibt, „*eher um allgemeine Betrachtungen über den Ursprung der Herrschermacht, über die Mission des wahren Herrschers, über die Einsetzung der Könige durch göttliche Vorsehung usw*."[208] Kalista verfolgt in diesem Werk die Quellen des Denkens von Karl IV. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, dass zu Karls Zeit bestimmte, man könnte sagen, geistige Strömungen und Tendenzen existierten, die sich durch die gebildete Welt dieser Zeit zogen und sich am Denken der intellektuellen Elite von ganz Westeuropa dieser Zeit äußerten.

Kalista verfolgt so nicht nur augustinische und thomistische Einflüsse auf das Denken von Karl IV., sondern er beschreibt auch Motive in Krals Denken, die aus Karls Auseinandersetzung mit Dante[209], Marsilius von Padua[210] und den zeitgenössischen Humanisten[211] stammten. Im Buch werden dann analog nicht in erster Linie Karls politische Taten, sondern der „ideelle Hintergrund" dieser Taten verfolgt.[212]

Zur Feststellung, dass Kalista in den meisten seiner späteren Werke absichtlich solche Gestalten wählt, zu denen keine breiten Quellenbasis existiert, und dass auch diese Tatsache es gut ermöglicht, das Vorgehen anzuwenden, das von den allgemeinen Zeittendenzen in

---

[206] KALISTA: *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, S. 13. Fügen wir am Rand hinzu, dass Kalista sich dieses Ziel erst in seinem zweiten Buch über Zdislava aus dem Jahr 1969 steckte. Das Ziel seines ersten Buches über Zdislava aus dem Jahr 1941 (KALISTA, Zdeněk: *Blahoslavená Zdislava*, Dominikánská edice Krystal, Olmütz 1941) beschreibt Kalista als Reinigung des Bildes von Zdislava von den barocken Residuen der religiösen Legenden.

[207] Wie sich auch Kalista selbst schließlich bewusst macht. Vgl. unter anderem KALISTA: *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, S. 271.

[208] KALISTA: *Karel IV. Jeho duchovní tvář*, S. 16.

[209] Ebd., S. 93–104.

[210] Ebd., S. 107–120.

[211] Ebd., S. 121–139.

[212] Ebd., S. 143–171.

Richtung auf das Individuum geht und das es ermöglicht, die betreffende Gestalt als idealen Typ zu zeichnen, gelangte auch Renata Ferklová in der Studie, die als Einleitung zu Kalistas Buch *Valdštejn. Historie odcizení a snu* erschien.[213]

f) Wie äußert sich Kalistas „Zeitgeist" in der Realität

Den Standpunkt von Max Dvořák (1874-1921),[214] an den Kalista in dieser Richtung anknüpfte, dass es in jeder geschichtlichen Periode eine bestimmte geistige Tendenz, ein bestimmtes „allgemeines Empfinden der Zeit", „ein allgemeines zeittypisches geistiges Empfinden" oder, anders gesagt, eine bestimmte „geistige Stimmung" gibt, die sich im Kunstcharakter dieser Zeit äußert, entwickelte Kalista noch einen Schritt weiter. Er setzte ebenso wie Dvořák voraus, dass es eine bestimmte grundlegende vereinheitlichende Tendenz, wir können sagen einen *Geist* jener Zeit, gibt, in dem sich alle Tendenzen des menschlichen Geists der betreffenden Zeit verbinden.[215] Allerdings belegt er im Unterschied zu Dvořák die Existenz des Geistes der Zeit nicht mehr an Kunst und ihrer Geschichte[216] und behauptet nicht, dass die Kunst der ausschließliche Raum ist, in dem der Geist der Zeit sich am besten demonstriert. Wie am Zitat des vorhergehenden Absatzes abzulesen ist, können wir die Grundtendenz der Zeit laut Kalista in allen Genres und in allen Bereichen beobachten, in denen der menschliche Geist tätig ist. In ihm spiegelt sich nämlich die geistige zeitgenössische Grundtendenz wider und durch ihn äußert sie sich dann auch nach außen.

Das bedeutet jedoch nicht, dass Kalista die Kunst aus dem Rahmen der *dějiny duchové* ausgeschlossen und damit die Tatsache abgelehnt hätte, dass sich der Geist der Zeit in der Kunst widerspiegeln würde. Gerade im Gegenteil. In der Kunst und ihrer Geschichte können die Äußerungen der grundlegenden geistigen Tendenz der Zeit gut verfolgt werden.[217] Dieser Standpunkt Kalistas durchdringt viele seiner Werke, und zwar nicht nur in den Studien über den Barock, sondern auch zum Beispiel sein Werk *Cesta po českých hradech a zámcích [Reise durch böhmische Burgen und Schlösser]*, in dem sich eigentlich die gesamte Auslegung von der Voraussetzung abwickelt, dass sich an der Architektur dieser oder jener Burg oder dieses oder jenes Schlosses die geistige Tendenz der Zeit oder des Menschen äußert, der die Burg oder das Schloss bauen ließ und der die betreffende geistige Tendenz der Zeit verkörperte, die er dann auch in der Burg- bzw. Schlossarchitektur umsetzte.

Führen wir hier ein Beispiel auf, das auf Kalistas Analysen der grundlegenden Zeittendenz des „christlichen Realismus" aus seinem Buch *Blahoslavená Zdislava z Lemberka* und auf seine Behauptung verweist, das am Entstehen der neuen Zeittendenz des „christlichen Realismus" die Kreuzzüge zentralen Anteil hatten. Diese Behauptung Kalistas taucht noch einmal gerade in *Cesta po českých hradech a zámcích* auf, allerdings zu einem

[213] FERKLOVÁ: *Pohnutá historie o Zdeňku Kalistovi*, S. 15.

[214] Max Dvořák war ein tschechischer Historiker, der ab dem Ende des 19. Jahrhunderts in Wien wirkte. An der tschechischen Universität in Prag war er Schüler von Jaroslav Goll, später in Wien gehörte er zu den Schülern und Nachfolgern der Kunstwissenschaftler Franz Wickhoff und Alois Riegl. Ebenso wie sie gehört auch Max Dvořák zu den bedeutendsten Nachfolgern der Wiener Schule der Kunstgeschichte.

[215] Vgl. unter anderem: KALISTA: *Tvář baroka*, S. 120–125.

[216] Man muss allerdings hinzufügen, dass auch Max Dvořák an gewissen Stellen die Äußerungen des Zeitgeistes nicht nur in der Kunstgeschichte verfolgte. Dvořák stellt zum Beispiel eine Analogie zwischen der frühen Renaissancekunst und Dantes *Komödie* fest, wobei in beiden ähnliche Tendenzen festgestellt werden können. Vgl. DVOŘÁK, Max: *Das neue Evangelium*, In: DVOŘÁK, Max: *Geschichte der italienischen Kunst*, I. Band, München 1927, S. 19.

[217] Ein Beispiel für viele: Kalista führt in seinem Werk *Cesta po českých hradech a zámcích* im Kapitel über Karlstein zum Beispiel die These auf, dass sich an der Architektur von Karlstein Augustins Gedanke darüber verewigte, dass „herrschen bedeutet, Gott zu dienen" („regnare est servire Deo"), der Karls Denken durchdrang und einen starken Widerhall in Karls Zeit fand (KALISTA: *Cesta po českých hradech a zámcích*, Kapitel *Tajemný Karlštejn*, S. 43–44). Kalistas Vorgehen, das den Charakter der Architektur und allgemein der Kunst anhand des Zeitgeistes interpretiert, der sich in diesem verkörperte, können wir jedoch in Kalistas gesamtem Werk *Cesta po českých hradech a zámcích* verfolgen.

anderen Zweck – nämlich um Nachzuzeichnen, wie sich die neue geistige Grundtendenz der Zeit in der Gestalt der Architektur der Burg Bezděz in Nordböhmen widerspiegelte. Kalista schreibt: „*Das spätere tschechische Mittelalter errichtete Herrensitze an von der Natur geschützten Stellen: auf Talzungen, zwischen Wasserläufen und Sümpfen, aber nicht auf hohen Bergen, wie es gerade der Bezděz ist. Ihm fehlten dazu die technischen Voraussetzungen,* […] *und ihm fehlten auch gewisse ideelle Voraussetzungen, die später, im 13. Jahrhundert, die Tendenz zum Bau von Hochburgen beträchtlich verstärkten. Die Gotik, die in der Zeit von Václav I. begann, in unsere Länder vorzubringen, brachte nämlich eine bestimmte – wir könnten sagen – Ideenbildung von Burgobjekten. Ihr gedanklicher Hauptausgangspunkt war die Atmosphäre der Kreuzzüge des 12. Jahrhunderts, die auch der politischen Macht, die bisher nur von grober physischer Kraft beschirmt wurde, die Weihe erteilte, die den Schwertern der Kreuzfahrer zuteil wurde. Dadurch, dass sich die weltliche Macht – in diesen Kriegen und dann auch allgemein – der Führung der geistlichen Macht unterstellte, nahm sie einen geistlichen Zug an. Die Obrigkeit – vor allem der Herrscher,* […] *– werden etwas von Gott eingesetztes, ihre Autorität erhebt sich durch übernatürlichen Auftrag über die übrigen, sie herrschen – laut Augustin – an Gottes Stelle, ‚durch Gottes Gunst'. Und die Widerspiegelung dessen äußert sich dann in einer gewissen ideellen Anpassung ihrer Wohnstätten, in der Bemühung, diese über die Umgebung herauszuheben und sie gewissermaßen dem Himmel anzunähern. Die Burggebäude, die in dieser Zeit entstanden, weisen eine bezeichnende vertikale Tendenz auf, und zwar sowohl in der eigentlichen architektonischen Ausführung, deren Hauptelement ein hoher runder oder eckiger Turm ist, der stolz die weite Umgebung überblickt, als auch in der Situierung des Objekts in unzugänglichen und steil über die übrige Landschaft herausragenden Lagen.*“[218]

Die Kunst und ihre Geschichte sind jedoch nicht der einzige und ausschließliche Bereich, in dem sich der Geist der Zeit äußert. Sowohl in *Tvář baroka [Das Gesicht des Barock]* als auch in *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko [Böhmische Barockgotik und ihr Saarer Brennpunkt]* findet Kalista eine bestimmte geistige Grundtendenz der Zeit (in diesem Falle der Barockzeit), und eigentlich beruht das ganze Projekt darin, dass er Äußerungen jener geistigen Tendenz in allen möglichen Bereichen des menschlichen Schaffens sucht und verfolgt. Er sucht sie nicht allein in der Geschichte der Kunst (der bildenden Kunst, der Bildhauerei, der Architektur), sondern auch in der Literatur (in der Poesie, in der Prosa, im Drama, in der Legendistik), in der Philosophie und der Geschichte, und nicht zuletzt verfolgt er den Charakter der Auffassung unterschiedlicher Phänomene dieser Zeit.[219]

Am Beispiel der Barockzeit – die wir an dieser Stelle als illustratives Beispiel auffassen können, das auch auf andere *Zeiträume* angewandt werden kann, die Kalista jedoch nicht so eingehend untersuchte wie den Barock – kann verfolgt werden, wie Kalista sich das Wirken der grundlegenden geistigen Tendenz oder, anders gesagt, das Wirken des Geistes der Zeit auf die Produktion des menschlichen Geistes jener Zeit, in unserem Falle der Zeit des Barock, konkret vorstellte.

Der grundlegende geistige Charakter der Barockzeit (aber auch der romanischen Zeit und Gotik) spiegelt sich nach Kalistas Ansicht in der Gestalt ihrer Religiosität. Im Unterschied zur Religiosität der romanischen Zeit und der Gotik, die Kalista als Konzentration auf sich definiert, wo die Seele Gott in sich sucht, beruht die barocke Religiosität in der Tendenz, Gott „durch diese Welt“ zu erkennen.[220] Dort nimmt auch die von Kalista explizierte „Doppelbrechung“ des barocken Geistes ihren Ausgang, der mittels dieser sichtbaren, materiellen Welt in die andere Welt, in die unsichtbare Welt eindringen will, die sich in der Religion und im Glauben öffnet und die im tiefsten Wesen eine geistige Welt ist. Wie sich diese Tendenz in den Schöpfungen der damaligen Zeit äußerte, weist Kalista an

[218] Ebd., S. 104–105.
[219] Wie zum Beispiel Balbíns Definition der Nobilität. Vgl. KALISTA: *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, S. 75 f.
[220] Ebd., S. 17. Vgl. auch KALISTA: *Tvář baroka*, S. 13–17.

vielen Tatsachen nach. Der Barock beispielsweise „*zögert nicht mit seinen Kapellen aufwärts zu steigen*“, und dadurch „*hebt es das Erdenkind zum Himmel und der Himmel neigt sich zur Erde*“.[221] Der Barock errichtet seine Kirchen nicht in der Abgeschiedenheit, wo sie abgeschieden von der sichtbaren Welt Gott feiern würden, sondern er baut sie an sichtbaren Stellen.

Die Verbindung des Sichtbaren und des Unsichtbaren im Barock belegt Kalista zum Beispiel auch am barocken Akzent auf die Menschwerdung Gottes, an Christus als Gottmensch. Nur ein Mensch gewordener Gott konnte sich auf den Kampf mit dem Tod einlassen. Von hier aus ist auch die Häufigkeit der Verherrlichungen der Kreuzigung Christi zu verstehen. Durch die Menschwerdung Christus ist die Erlösung möglich.[222] An diesem Nachdruck, den der Barock auf die Menschwerdung Christi legt, weist Kalista die Beteiligung sinnlicher Elemente an der barocken Religiosität nach, und damit auch jene Tatsache, dass das religiöse Empfinden des barocken Menschen die andere, himmlische Welt mittels unserer sichtbaren Welt erzielen wollte.

Ein spezifisches und sehr anschauliches Beispiel dafür, wie sich Kalista das Wirken der grundlegenden geistigen Tendenz der Zeit in der Realität vorstellt, ist Kalistas Explikation des Phänomens der böhmischen Barockgotik. Dieses Beispiel ist deswegen anschaulich, weil sich in der Barockgotik laut der Interpretation von Kalista zwei geistige Zeittendenzen durchdringen. Wir können an ihr einerseits gut verfolgen, worin der „Geist der barocken Zeit“ und der „Geist der gotischen Zeit“ beruhten, und wir können andererseits auch sehen, wie und worin der Geist der gotischen Zeit den Geist der barocken Zeit durchdrang.

In die Barockgotik dringen zwei Arten von Religiosität ein. Zum ersten ist das die gotische Konzentration auf sich, wo die Seele Gott in sich selbst sucht. Zum anderen ist das die barocke Religiosität, die Gott „durch diese Welt“ erkennen will.[223] Die geistige Tendenz der gotischen Zeit äußert sich vor allem in der Bemühung, die Materie zu „spiritualisieren“ und sie dadurch zu entmaterialisieren, sie von der Schwere zu befreien und so zu ermöglichen, dass der Gläubige sich leichter zum Himmel erhebt, dass er sich von allem Sichtbaren und Irdischen löst. Die architektonischen Prinzipien, welche die Gotik im Unterschied zur Romanik zu verwenden begann, sollten gerade diesem Zweck dienen.

Johann Blasius Santini-Aichl (1677 – 1723), dem sich Kalista in *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko* hauptsächlich widmet, bemühte sich, die Schwere der Materie zu entlasten, wozu ihm gerade die Gotik mit ihrer Spiritualisierungstendenz verhalf. So verhalf sich der Barock durch die Gotik zur Entlastung und Spiritualisierung der ansonsten schweren Materie. Am klarsten erfolgte die Verbindung von Gotik als formbildendes Prinzip mit dem barocken Prinzip laut Kalista in Santinis Wallfahrtskirche des hl. Johannes von Nepomuk auf Zelená hora, wo Santini gleichzeitig völlig frei schaffen konnte, da es sich nicht um den Umbau eines bereits existierenden Gebäudes, sondern um ein völlig neues Objekt handelte. Santini konnte also daran völlig frei seine architektonischen Prinzipien der Barockgotik anwenden.[224] Die Bemühung, die Materie mit Hilfe der Gotik zu spiritualisieren, können wir auf Zelená hora an konkreten Verfahren beobachten. Das ist zum Beispiel die Nutzung von Arkaden mit gotischen Verkröpfungen, die in den gotischen Kathedralen das Hauptschiff von den Seitenschiffen trennten und die hier laut Kalistas Interpretation gerade zur Bewältigung der Schwere des Mauerwerks dienen, das den zentralen Raum umgibt.[225] Ein weiteres gotisches Element stellen die Emporen auf den pseudogotischen Dockengeländern dar, welche die Kuppel mit größerer Leichtigkeit empor tragen.

Ähnlich wie wir es am Beispiel der Architektur der Barockgotik beobachteten, zeigt sich die Bemühung zur Entstofflichung, wie sie sich in der Barockgotik vorstellt, laut Kalista auch beispielsweise in der barocken Literatur. Die Gotik wirkt sich hier auf die

[221] KALISTA: *Tvář baroka*, S. 34.
[222] Ebd., S. 57.
[223] KALISTA: *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, S. 17.
[224] Ebd., S. 38–40. Die Wallfahrtskirche des hl. Johannes von Nepomuk auf Zelená hora ist seit 1994 im Verzeichnis des Weltkultur- und Weltnaturerbes der UNESCO eingetragen.
[225] Ebd.

Spiritualisierung der barocken literarischen Äußerung aus.[226] Die Durchdringung der beiden grundlegenden geistigen Tendenzen der Zeit weist Kalista dann auch an weiteren Äußerungen des menschlichen Geistes nach. Es ist an dieser Stelle nicht nötig, sie weiter aufzuschlüsseln. Es handelt sich um das gleiche Prinzip, wie wir es am Beispiel der barockgotischen Architektur kennen lernen konnten. Es wird von der Voraussetzung einer bestimmten vereinheitlichenden geistigen Tendenz, eines bestimmten Geistes der Zeit ausgegangen, der sich in allen möglichen Bereichen des menschlichen Schaffens äußert.

[226] Ebd., S. 52.

IV. DIE ROLLE DES SUBJEKTS IM HISTORISCHEN ERKENNEN

1. Die Auffassung des Subjekts im Prozess des historischen Erkennens bei Zdeněk Kalista

Einen der größten Beiträge von Zdeněk Kalista für die Tradition der *dějiny duchové* in den böhmischen Ländern im 20. Jahrhundert stellt Kalistas Auffassung des Subjekts im Prozess der historischen Erkenntnis dar.

Für die deutsche *Geistesgeschichte* ist es typisch, Wert, wenn wir diesen Begriff hier verwenden dürfen, auf die Methoden des „Nacherlebens", „Wiederdurchlebens", „Einfühlens" und ähnliches zu legen. Das hängt einerseits mit der Tendenz in der *Geistesgeschichte* zusammen, die Wissenschaft nicht vom Leben mit seinen vielfältigsten Äußerungen zu trennen, und findet seinen Ausdruck auch im Akzent, der auf das Subjekt im Prozess des historischen Erkennens gelegt wird. Auch Kalista können wir in die genannte Tendenz einreihen. Sowohl auf Kalistas Begriff des „Wiederdurchlebens", als auch auf die Repräsentanten der deutschen *Geistesgeschichte* hatte in dieser Hinsicht Wilhelm Dilthey mit seinem Begriff des *Nacherlebens* grundlegenden Einfluss. Wir können berechtigt annehmen, dass Kalista ihn von Dilthey übernommen hat.[227]

Es ist jedoch hinzuzufügen, dass sich Kalista von Diltheys Begriff eher inspirieren ließ, als dass er Diltheys Konzeption insgesamt und mit allen philosophischen Folgen übernommen hätte. Es handelt sich um ein Vorgehen, das Kalista auch auf weitere Autoren anwandte, von denen er einen bestimmten Ausdruck übernahm, ohne die Besonderheiten seiner Verwendung bei dem konkreten Autor zu reflektieren. Ein solches Vorgehen kann manchmal verwirrend sein, weil Kalista oft den Namen des betreffenden Autors und den Begriff oder das Konzept, den oder das er von ihm übernimmt, erwähnt, sie anschließend jedoch völlig abweichend verwendet und sie nicht im vollen Umfang und in der vollen Tiefe begreift, in der sie von der Quelle verwendet wurden. Dieses Vorgehen Kalistas ist unter anderem auch gerade am Beispiel von Diltheys Begriff des *Nacherlebens* ersichtlich, wo Kalista jedoch wenigstens betonte, dass er den genannten Begriff Diltheys nur bildlich, keineswegs wörtlich verwendet.[228]

Führen wir an dieser Stelle noch ein Beispiel für Kalistas konkretes Vorgehen des *Wiederdurchlebens* auf. In *Blahoslavená Zdislava z Lemberka* versucht Kalista die Beziehung des Mannes, der auf Kreuzzug geht, zur Frau zu verstehen. Er erinnert an Bernhard von Clairvaux als Propagator des Marienkults, der den Kult der von Körperlichkeit befreiten Frau, der entmaterialisierten Frau, jedoch immer noch der Frau, verkündete. Kalista schreibt hier: „*Maria – die Königin des Himmels, eine mächtige und starke Maria bei all ihrer Geistigkeit – was war das anderes als der Widerhall einer neuen Frau, wie sie aus der Atmosphäre der Kreuzzüge geboren wurde: einer Frau, die mit einer weit größeren Autorität ausgestattet war als ihre Vorgängerinnen, weil sie weitaus häufiger als jene die Verantwortung für das gesamte Heim, dessen eigentlicher Beschützer nach Übersee ging, die Verantwortung für die Herrschaft über die Burg auf sich nehmen musste* […]."[229]

Als anderes Beispiel, das Kalistas *Wiederdurchleben* historischer Personen gut belegt, wo es notwendig ist, „sich den allgemeinen Bedingungen" der Zeit anzupassen, können wir Kalistas, hier bereits einmal zitiertes, „wiederdurchlebendes" Verständnis des Lebens des

[227] Wenigstens laut Kalistas Verweisen auf Dilthey in *Cesty historikovy*. Vgl. KALISTA: CHM, CH, S. 90; S. 106–107.
[228] Ebd., S. 106–107.
[229] KALISTA: *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, S. 23.

Kriegers im 12. Jahrhundert erwähnen: „*Noch in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts sind etwa 90 % Böhmens… von Wald bedeckt, und zwar keineswegs in seiner heutigen Gestalt, sondern von einem jahrhundertealten, dichten Urwald ohne Wege, der voll vom unterschiedlichsten, scheuen und reißenden Wild ist und die verschiedensten Lebenskämpfe verbirgt. Dieser Urwald gibt der Bevölkerung des Landes noch immer den größeren Teil des Lebensunterhalts, weil der Ackerbau in dieser Zeit auf einer verhältnismäßig niedrigen Stufe und auch wenig entwickelt ist, und er bestimmt allerdings auch das andere Leben des böhmischen Menschen dieser Zeit. Der Kämpfer, der in ständigem Ringen mit ihm und seinen Kräften wächst, wird, ob er will oder nicht, innerlich anders geformt als ein Kämpfer in westeuropäischen Gegenden, wo der Urwald bereits in weit größerem Maße und häufig bereits in ferner Zeit kultiviertem Boden wich und die Jagd in ihm eher ein Zeitvertreib wird…*“[230]

Zitieren wir abschließend noch eine Passage: Kalista stellt im Rahmen seines *Wiederdurchlebens* der Person von Wallenstein die Behauptung auf, dass Wallenstein in sich den Traum schuf, den nur ein Mensch schaffen kann, der seiner Umgebung entfremdet ist. „*Aber das war seinem Wesen nach ein tragischer Traum. Bereits seine Entstehung, die frühesten Wurzeln, die in der Kindheit von* Wallenstein *und seiner frühen Jungend haften – in einer Kindheit ohne Eltern, in einer Jugend, die wild zwischen fremden, wohl auch egoistischen Menschen wuchs – trugen markante Zeichen von Tragik. Und diese Tragik vertiefte sich im weiteren Leben von* Wallenstein *– inmitten des rauen, ja grausamen Lebens der Soldatenlager und Schlachten, wo die innere Vereinsamung, die Begrenzung immer nur auf sich ganz allein, auf das allerengste Interesse am eigenen Leben auf eine unvorstellbare Weise wachsen musste*.“[231]

Eine allgemeine Bedingung der Zeit im vorhergehenden Beispiel stellt der Urwald dar. Um auf adäquate Weise die Vorstellungen, Empfindungen, das Denken eines Kämpfers des 12. Jahrhunderts wieder zu durchleben, müssen wir gerade diese allgemeine Bedingung der Zeit in Betracht ziehen. Diese Bedingung nachzuerleben bzw. ihr überhaupt bewusst zu werden, ermöglicht es uns, den Menschen, konkret den Kämpfer dieser Zeit richtig zu verstehen.

Fügen wir lediglich hinzu, dass man bei Kalista eine bemerkenswerte Anwendung der Methode des Nacherlebens feststellen kann, mit deren Hilfe Kalista gleichzeitig die Zeit und die in ihr lebenden Menschen verstehen will. Kalista erlebt nicht nur historische Personen nach, sondern auch die Historiker selbst, und was noch interessanter ist, dass er für die Auslegung ihrer Werke ihr eigenes Erleben voraussetzt, das sie selbst auf die Helden ihrer Schilderungen anwandten. Man muss hinzufügen, dass es sich in einem solchen Fall eher um die unreflektierte Methode des Erlebens handelt. Erst Kalistas Reflexion bringt sie ans Licht. Ein sehr anschauliches Beispiel kann Kalistas Verständnis von Josef Pekař und seinem Werk über Wallenstein sein, das für Kalista eine „*innere Antithese des Autors und seines Helden*“ ist. „*Gegenüber einem Menschen, der im tiefsten Sinne dieses Wortes ‚glaebae adscriptus‘, schicksalhaft mit dem Boden seiner Heimat verwachsen und in seiner Auslegung der tschechischen Geschichte vor allem an die nationale Frage gebunden war – stand hier der Typ eines Menschen, der frei von allen Bindungen war, eines entfremdeten Menschen, der das tiefere Gefühl irgendeiner Zugehörigkeit, sei es im nationalen oder religiösen oder politischen Sinne, nicht kennt, eines Repräsentanten des Individualismus, der sich durch nichts einschränkt. Und es war natürlich, dass es hier zu diesem Zusammenstoß kommen musste. Pekařs* Wallenstein *mündet in eine heftige Verdammung des Herzogs von Friedland* […].“[232]

Wenn es für die Tradition der deutschen *Geistesgeschichte* bezeichnend ist, dass sie ein breites Wirkungsfeld für das Subjekt und sein historisches Erkennen öffnet, dann schlägt Kalista in diesem Zug wohl noch markanter Bahn, und aus seiner Konzeption des Subjekts

[230] Ebd., S. 48–49.
[231] KALISTA: *Valdštejn*, S. 251. Ähnliche Beispiele des *Nacherlebens* können wir bei Kalista unzählige finden.
[232] KALISTA: *Valdštejn*, S. 35.

können interessante Folgen abgeleitet werden, die er jedoch selbst nicht explizit erwähnt. Betrachten wir im Folgenden ausgewählte Aspekte von Kalistas Auffassung des Subjekts im Rahmen des historischen Erkennens.

Kalista lehnt die Vorstellung ab, dass das historische Erkennen ein objektives Widerspiegeln äußerer vergangener Tatsachen ist. Diese Objektivität des historischen Erkennens definiert er dann als unvoreingenommenes, anders gesagt vom Subjekt, also vom erkennenden Historiker, unbeeinflusstes Erkennen der Vergangenheit. Die Möglichkeit eines solchen objektiven, historischen Erkennens zweifelt Kalista jedoch an „*Nur ein mental rückständiger Historiker wird sich mit absoluter Objektivität und der völligen Bestreitung aller subjektiven Elemente in seiner wissenschaftlichen Arbeit rühmen. In Wirklichkeit ist so etwas gerade nur dort möglich, wo es sich um bloße Reproduktion, Registrierung oder Transkription handelt* [...].“[233]

Zum historischen Erkennen kommt laut Kalista nämlich immer das subjektive Moment hinzu.[234] Eine solche Behauptung würden auch viele positivistische Historiker nicht bestreiten, da sich in das historische Erkennen immer in irgendeiner Weise das erkennende Subjekt projiziert, der Historiker soll es allerdings in größtmöglichem Maße eliminieren. Kalista betrachtet das subjektive Element im historischen Erkennen jedoch nicht nur als notwendiges Übel, sondern versteht es im Gegenteil als konstitutives Moment des historischen Erkennens. „*In der Geschichte selbst würden wir durch das Bestreiten des subjektiven Elements ihren wesentlichen und charakterbildenden Zug bestreiten, der den dynamischen Wesenszug dieser Disziplin erklärt und begründet und ohne den Historik und Geschichte nicht das sein könnten, was sie sind, nämlich eine schöpferische Tätigkeit*.“[235]

Bemerkenswert ist, dass Kalista im historischen Erkennen das subjektive Element als notwendig voraussetzt, dabei jedoch vor der Gefahr einer Subjektivierung der historischen Wissenschaft warnt.[236] Eine angemessene Auslegung der so entstehenden Spannung kann in der Auffassung der „Subjektivierung“ als „zu starkem Subjektivismus“[237] beruhen. Laut Kalista ist es nämlich grundlegend, dabei das richtige Maß an Subjektivismus aufrecht zu erhalten. Der Historiker kann der Bedrohung von zwei Seiten nicht ausweichen, von der „subjektiven Seite“ und von der „objektiven Seite“. Stellen wir uns im Folgenden die Frage, was für Kalista die genannten Bedrohungen konkret bedeuten.

Im Werk des Historikers spielt sich laut Kalista ununterbrochen ein „*dramatischer Kampf zwischen der subjektiven Tatsache und der objektiven Tatsache*“[238] ab. Ein solcher „dramatischer Kampf“ darf in einem wirklichen historischen Werk nie enden, sondern das subjektive und das objektive Element müssen ununterbrochen miteinander ringen, was den unerlässlichen dynamischen Zug des betreffenden historischen Werks schafft. Der Sieg der „subjektiven Tatsache“ würde laut Kalista bedeuten, dass der Historiker die Grenze überschritt, die ihm von der historischen Wirklichkeit, der historischen Quelle gesetzt wird. Der Historiker würde in diesem Moment eigentlich ein Dichter werden, weil für ihn die

---

[233] KALISTA: CHM, CH, S. 51.

[234] Jan Horský, tschechischer Theoretiker und Methodologe der Geschichtswissenschaft, berührt ähnlich das Phänomen der Subjektivität des historischen Erkennens bei Zdeněk Kalista: „*Durch die Anerkennung der Rolle der Subjektivität des Historikers bei der Schaffung des Bildes der Vergangenheit gelangt Kalista dazu, dass Geschichtsschreibung eine schöpferische menschliche Tätigkeit ist. In diesem Satz ist das enthalten, was man heute beispielsweise mit den Worten ausdrücken würde, dass der historiographische Fakt keine Rekonstruktion der Vergangenheit ist, sondern ein Konstrukt des Bildes über sie (Kalista benutzt diese Terminologie jedoch nicht). Für Kalista bedeutet das, dass die Geschichte keine bloße Reproduktion ist, dass der Historiker neue Werte, ein von den Quellen inspiriertes Bild der Vergangenheit schafft. Geschichte und Geschichtsschreibung ‚sind die Schaffung einer neuen Realität – wenigstens im übertragenen Sinne des Wortes, bei der nicht allein die Komponenten eine Rolle spielen, die vom Gegenstand selbst gegeben werden, sondern auch die Komponenten, die aus der eigenen Persönlichkeit des Autors erwachsen*‘.“, HORSKÝ, Jan: *Myšlení a cítění, autonomie vědomí, individuum* [Denken und Fühlen, Autonomie des Bewusstseins, Individuum], In: Jan HORSKÝ (Hrsg.): *Kulturní a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení*, S. 56.

[235] KALISTA: CHM, CH, S. 51–52.

[236] KALISTA: CHM, DD, S. 233.

[237] KALISTA: CHM, CH, S. 121–122.

[238] Ebd., S. 113. Vgl. auch KALISTA: CHM, DD, S. 230–231.

historischen Fakten bereits nicht mehr bestimmend wären, sondern seine eigenen Vorstellungen zentral werden würden.[239]

Welche Gefahr droht jedoch dem historischen Erkennen von der anderen Seite, also von der objektiven Seite? Die Gefahr besteht hier darin, dass der Historiker nur reproduzieren, das Gleiche nacherzählen würde, was seine Quelle bereits vorher ausgesprochen hat. Die einzige Art nämlich, wie das Subjekt aus dem historischen Erkennen eliminiert werden kann, ist nämlich einfach, ihm seinen gesamten Wirkungsraum zu nehmen. In einem solchen Falle bleibt jedoch nichts anderes übrig, als genau das zu wiederholen, was bereits die historische Quelle geschrieben hat, also buchstäblich zum Beispiel die Chronik, die Urkunde und ähnliches abzuschreiben. Ein solches Unterfangen würde jedoch seinen Sinn verlieren.

Sehr interessant ist jedoch noch eine andere Möglichkeit der Bedrohung von objektiver Seite, die Kalista aus seinem Konzept des Wiederdurchlebens einer historischen Tatsache, historischer Personen und ihrer Vorstellungen, Gefühle usw. ableitet. Fügen wir an dieser Stelle nur die Anmerkung ein, dass die Möglichkeit allein, Vorstellungen, Gefühle usw. von Zeitgenossen, geschweige denn von Personen der Vergangenheit, wieder zu durchleben, recht problematisch ist und ihre Verwendung als historische Methode bedenklich sein kann. Bis zu welchem Maß sich Kalista selbst dieser Problematik bewusst war, steht bereits außerhalb des Rahmens des vorgelegten Artikels. Kalista differenzierte zwar das Erleben in zwei Fälle: Durchleben auf einer Zeitebene und Durchleben auf zwei Zeitebenen, was auch für den Historiker gilt, der sich bemüht das zu durchleben, was seine Quelle auf einer anderen Zeitebene durchlebte. Die Problematik des Nacherlebens und Wiederdurchlebens wird dadurch jedoch keinesfalls voll geklärt. Wenn wir dennoch für diese Situation die Konzeption des Durchlebens als solche nicht ablehnen, ist es möglich, durch ihre Ergründung zu bemerkenswerten Schlüssen und wohl auch zu gewissen positiven Früchten zu kommen, die Kalistas Konzeption des Durchlebens tragen kann.

Wenn nämlich die Bedrohung der Maximierung des objektiven Moments auf den Akt des Wiederdurchlebens des Historikers angewandt wird, dann sieht es Kalista als Folge an, dass der Historiker einfach erneut das nacherleben würde, was bereits seine Quelle, sein so genannter Informant, durchlebte. Es würde sich wiederum um eine bloße Reproduktion handeln, jedoch nicht um die Reproduktion einer schriftlichen Mitteilung (Chronik, Urkunde usw.), sondern um die Reproduktion eines Erlebnisses.[240] In diesem Augenblick käme es zum Sieg der „objektiven Tatsache“, womit der „*dramatische Kampf zwischen der subjektiven Tatsache und der objektiven Tatsache*“ enden würde, und damit käme auch die dramatische Spannung zum Erliegen, die das eigentliche Werk des Historikers konstituiert und ohne die kein wirkliches historisches Erkennen, das immer eine schöpferische Tätigkeit ist, auskommen kann: „*Der Historiker, der einfach erneut das durchleben würde, was sein Informator vor ihm erlebte, hätte keinen Grund, sich von dessen Erlebnis zu unterscheiden, die eigenen Kräfte ins Spiel zu bringen und einen dramatischen Gegenpol gegenüber den Tatsachen zu bilden, die ihm von seiner Quelle erzählt wurden. Er wäre ein Reproduzent bzw. Registrator, aber kein Schöpfer.*“[241]

Die Folgen, die aus den genannten Analysen folgen, sind bemerkenswert. Wir haben gesehen, dass auch beim Akt des Wiederdurchlebens des Historikers Gefahr droht, und zwar keineswegs nur von subjektiver Seite, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, sondern

[239] „[…] *Subjektivismus, der die Grenzen nicht kennt, die dem Historiker von den historischen Tatsachen bzw. seinen Quellen gesetzt werden, mündet schließlich in ein dichterisches Bild, für das historische Daten und historische Feststellungen nur eine Form sind, die seine eigene bestimmte Vorstellung konkretisieren.*“, KALISTA: CHM, CH, S. 121–122.

[240] Ebd., S. 113.

[241] Ebd. Ähnlich schreibt auch der tschechische Historiker Zdeněk Beneš dazu: „*Das Erlebnis des Historikers unterscheidet sich vom Erlebnis seines Informanten, und ein wirklicher Historiker kann daher nicht nur das (nach)erleben, was sein Informant erlebte; er darf nicht nur dessen Erlebnis reproduzieren, sondern muss es in Anwesenheit des eigenen Erlebnisses nacherleben. Er ist also kein Registrator, sondern ein Schöpfer.*“, BENEŠ, Zdeněk: *Zdeněk Kalista a česká rozumějící historiografie* [Zdeněk Kalista und die tschechische verstehende Historiographie], In: KALISTA: *Cesty historikova myšlení* (Vorrede), S. 13.

auch von objektiver Seite, was um einiges überraschender ist. Wenn nämlich Kalista und seiner *dějiny duchové* zu starker Subjektivismus vorgeworfen wird, dann geschieht das zu einem großen Maße gerade wegen dieses Konzepts des historischen Nacherlebens und Wiederdurchlebens, das nur sehr schwer überprüfbar ist, auf das die strengen Anforderungen der Geschichtskritik nur schwerlich angewandt werden können. Jedoch ist sich Kalista selbst der Gefahr des zu starken Subjektivismus im Akt des Wiederdurchlebens bewusst, die dann aktuell wird, wenn der Historiker die feste Basis historischer Fakten verlässt, von denen seine Vorstellungen, Erlebnisse und auch das Nacherleben ausgehen sollen, und wenn er seine eigenen Vorstellungen als primäre nimmt und die historischen Fakten, die nur als Illustration eigener Vorstellungen dienen soll, gemäß diesen Vorstellungen auswählt.[242]

Es wurde bereits die Gefahr erwähnt, die beim Akt des Wiederdurchlebens auch von der anderen (objektiven) Seite droht, also wenn der Historiker nur die Erlebnisse seiner Quelle reproduziert. Im Raum des Wiederdurchlebens kann man also nicht nur in zu starken Subjektivismus verfallen, sondern auch in zu starken Objektivismus. Auch in einem Bereich, der in höchstem Maß als Sache des Subjekts erscheinen könnte, ist es möglich, objektive Züge zu suchen, und zwar bis zu einem solchen Grad, dass auch hier objektive Momente absolutes Übergewicht erhalten können. Das historische Wiederdurchleben ist daher nicht notwendig subjektiv, sondern kann sowohl subjektiv als auch objektiv sein.

Ohne dass Kalista selbst das explizit ausgedrückt hätte, kann man versuchen, die vorangehenden Erwägungen weiter zu denken. Wenn wir das Wiederdurchleben als eine relevante Methode des historischen Erkennens auffassen, dann stehen nicht nur Bedrohungen vor uns, wenn die Regeln der richtigen Verwendung der Methode des Wiederdurchlebens nicht eingehalten werden, sondern auch – wenn man das so sagen kann – die positiven Aspekte einer solchen Methode. Gegenstand des Wiederdurchlebens als Methode ist ein Erlebnis, im Fall des historischen Wiederdurchlebens, ein vergangenes Erlebnis, das Erlebnis einer vergangenen Person, das vom Historiker neu durchlebt werden soll. Ein solches Erlebnis stellt eigentlich einen der Fälle des historischen Fakts dar. Und ebenso wie jeder andere historische Fakt funktioniert auch das Erlebnis dann als Korrektur des historischen Erkennens, damit dieses nicht im Sinne des Verlassens der objektiven, durch den historischen Fakt gegebenen Basis in zu starken Subjektivismus verfällt. Wie jede historische Tatsache ist auch das historische Erlebnis[243] die Basis, von welcher der Historiker ausgehen soll, um nicht von der historischen Tatsache abzuweichen und diese so erhalten kann. Das historische Erlebnis und zusammen mit ihm auch das historische Durchleben sind so nicht nur ein Ort, durch den zu starke Subjektivierung in das historische Erkennen eindringen könnte, sondern auch ein Mittel, mit dem die Möglichkeit des adäquaten[244] historischen Erkennens garantiert werden kann.[245]

Zu dieser Schlussfolgerung scheint die Passage, in der Kalista vom „Takt des Historikers" spricht, in einer gewissen Spannung zu stehen. Als Bürge für die Adäquatheit der historischen Erkenntnis tritt nämlich hier nicht mehr der historische Fakt selbst auf, sondern das Gefühl, der Zustand, oder wie man das sonst nennen soll, des erkennenden Individuums selbst. Der Takt des Historikers ist eine innere Gabe, die „*dem Historiker auch in der Geistesgeschichte sagt, wann er auf dem festen Boden seines wissenschaftlichen Faches steht und wann er diesen Boden verlässt und sich auf einen fremden Boden begibt, der von anderen*

---

[242] KALISTA: CHM, CH, S. 121–122.

[243] Ich verwende den Begriff „historisches Erlebnis" im Sinne des Erlebnisses einer vergangenen Person, das vom Historiker erneut „nacherlebt" werden soll.

[244] Ich verwende hier absichtlich nicht den Terminus „objektive" Erkenntnis, weil es zu einer Begriffsverwirrung kommen könnte. Kalista kann es eigentlich nicht um ein perfektes, objektives historisches Erkennen gehen, weil er durch eine solche Behauptung die Grundlagen seiner eigenen Konzeption untergraben würde. Ein adäquates historisches Erkennen besteht in der Aufrechterhaltung des richtigen Verhältnisses von subjektiver und objektiver Komponente in seinem Rahmen, von „subjektiver Tatsache" und „objektiver Tatsache".

[245] In Andeutungen ist sich auch Kalista der genannten Folge bewusst: „[…] *ohne Subjektivismus ist ein wirkliches historisches Werk nicht gut vorstellbar und möglich. Aber etwas anders steht es mit zu starkem Subjektivismus, einem Subjektivismus, der die Grenze nicht kennt, die im Begriff des historischen Durchlebens enthalten ist*." , KALISTA: CHM, CH, S. 121.

Gesetzen beherrscht wird als der Boden der Geschichte, die Gabe, dass er mit größerer oder geringerer Klarheit fühlt, wann in seinem Inneren jene dramatische Spannung zwischen den objektiven und den subjektiven Impulsen, zwischen der Quelle und seinem eigenen Ich endet, und wann in seiner Arbeit das Subjekt über das Objekt siegt, mehr als es das dramatische Prinzip zulässt: Auch in der Geistesgeschichte darf nämlich der Forscher, der sich mit diesem Fach befasst, auch nicht einen Augenblick lang das klare Gefühl einbüßen, dass er mit dem objektiven Impuls, d.h. mit seiner Quelle, seiner Nachricht oder seinem Berichterstatter im übertragenen Sinne des Wortes kämpft, dass er ihn durchdringt und von ihm abgestoßen wird, dass er dessen Wahrheit gewinnt und verliert, dass er ihn in Händen hat und doch wieder nicht. Dort, wo diese dramatische Spannung fehlen würde, wo sich der Forscher in einseitigem Vertrauen in seine eigene Erkenntnis wiegen würde, wo er die ringenden Kräfte des anderen Pols vergessen würde, dort würde die historische Arbeit überhaupt zusammenbrechen und an seine Stelle würde ein historischer Roman im geistigen Sinne treten: ein irrealer geistiger Prozess, der bestimmten Repräsentanten oder einem bestimmten Zeitmilieu nur irgendeinen Gedanken, eine Vorstellung oder ein Gefühl unterstellt, die in Wirklichkeit geistiger Ausdruck des Autors sind.“[246]

Es ist so, als ob hier zwei mögliche Bürgen für das adäquate historische Erkennen auftreten würden. Von Seiten des Objekts ist das der historische Fakt, im speziellen Falle das historische Erlebnis, von Seiten des Subjekts soll es der historische Takt sein. Auch unter diesem Gesichtspunkt der Garantie eines richtigen, adäquaten historischen Erkennens tritt der markante subjektivistische Zug von Kalistas Konzeption des historischen Erkennens zutage, vor allem im Rahmen seines eigenständigen Entwurfs der *dějiny duchové*.

Es ist nämlich bemerkenswert und für Kalista gleichzeitig höchst charakteristisch, dass Kalista Objektivität, wenn wir die Rolle bis zu Ende durchdenken, die der Takt des Historikers für Kalista spielen soll, in mindestens einer Hinsicht gerade auf dem Subjekt zu begründen gedenkt. Der Takt des Historikers bleibt immer ein bestimmtes „Gefühl“, das der Historiker hat. Es handelt sich um einen höchst subjektiven Zustand, also in dem Sinne, dass er aus dem Inneren des betreffenden erkennenden Subjekts hervorgeht. Dieses subjektive „Gefühl“ soll laut Kalista eine der Garantien für das objektive Erkennen sein.

Es wäre infolge möglich zu noch einer Feststellung zu gelangen: der „dramatische Kampf“ spielt sich nicht nur „zwischen der subjektiven Tatsache und der objektiven Tatsache“ ab, sondern schließlich auch im Inneren des Subjekts, und zwar geht er darum, dass das erkennende Subjekt bzw. der erkennende Historiker die „innere Gabe“ nicht verliert, die Kalista historischen Takt nennt und die es dem Historiker gerade ermöglicht, die richtige Spannung zwischen der „subjektiven Tatsache und der objektiven Tatsache“ aufrecht zu erhalten und so schließlich die Vergangenheit adäquat erkennen zu können.

2. Vergleich der Rolle des Subjekts bei Max Dvořák und Zdeněk Kalista

Um die Rolle des Subjekts in Kalistas *Geistesgeschichte* und in seiner Methode des „Wiederdurchlebens“ besser zu verstehen, ist es angebracht, einen Vergleich von Kalistas Auffassung der Rolle des Subjekts und Dvořáks Auffassung der Subjektivität im kunstwissenschaftlichen Erkennen durchzuführen. Die Berechtigung eines solchen Vergleichs wird auch dadurch gestärkt, dass bei Dvořák die Begriffe „Einfühlen“ und „Durchleben“ auftauchen, mit denen auch Kalista arbeitet.

a) Die Beziehung von Subjektivität und Objektivität bei Max Dvořák

[246] KALISTA: CHM, DD, S. 230–231.

Max Dvořák (1874-1921), ein bedeutender tschechischer Kunsthistoriker, der in Wien wirkte, beschäftigte sich in seinem theoretischen Artikel über die Kunstgeschichte[247] als Wissenschaft mit der Frage, welche Rolle und welchen Raum wir dem Subjekt in der Kunstgeschichte zusprechen können, damit sie nicht so weit vom belegten, objektiven Erkennen abweicht, dass wir sie bereits nicht mehr als Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes ansehen könnten.

Bei Max Dvořák können drei Phasen in der Entwicklung der kunstwissenschaftlichen Forschung unterschieden werden.[248] Die erste Phase ist der Standpunkt der „allgemeinen Empfindung“, auf der die Zeit der ersten kunstwissenschaftlichen Forschung aufbaute, sofern wir von ihr als Wissenschaft sprechen können. Laut Dvořák ging es hier um die Erfassung des künstlerischen Fakts, wobei es sich jedoch um einen rein subjektiven Prozess handelte, der entschieden nicht zur Feststellung des historischen Fakts, der historischen Wahrheit führen konnte.

In der zweiten Etappe, am Ende des 19. Jahrhunderts, beginnt der Einfluss der Naturwissenschaften. Man begann, Wert auf genaue Kriterien in der Bestimmung historischer Kunstwerke zu legen. Laut Dvořák handelte es sich um einen Fortschritt im Hinblick auf die vorhergehende Phase des „allgemeinen Gefühls“, es wäre allerdings ein Irrtum anzunehmen, dass ich jene Kriterien rein auf naturwissenschaftliche Weise gewinnen kann. Hier spricht Dvořák bereits für sich selbst: jene Kriterien des künstlerischen Fakts beruhen auf der vorhergehenden und gegenwärtigen Stilentwicklung. Hier erfolgt bereits der Übergang in die dritte Entwicklungsphase der Kunstforschung.

Für die dritte Etappe sind der Begriff des *„künstlerischen Miterlebens“* und der Begriff des „*Hineinlebens*“ der Schlussstein.[249] Aus Dvořáks Texten geht latent hervor, dass er von sich selbst meint, in die dritte Phase zu gehören, die mit seiner Gegenwart, also mit den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts verschmilzt. Für diese Phase und seinen Standpunkt zur Kunstgeschichte gilt, dass er für die kunstgeschichtliche Forschung „*die Stärke des künstlerischen Miterlebens eines kunstgeschichtlichen Ereignisses*“[250] für wichtig hält. Dieses wird laut Dvořák auf zweierlei Weise bestimmt. Einerseits durch die *Individualität des Forschers*, andererseits *durch das allgemeine künstlerische Empfinden der Gegenwart*. In der Bestimmtheit des „künstlerischen Miterlebens“ und des „Hineinlebens“ durch die Individualität des Forschers beruht Dvořáks Anerkennung eines bestimmten, nicht weg zu diskutierenden Raums für die Subjektivität im Rahmen des Prozesses der kunstwissenschaftlichen Forschung.

Diese Subjektivität des kunstwissenschaftlichen Erkennens kann jedoch laut Dvořák nicht unbegrenzt bleiben. Es würde sich nämlich dann um Willkür in der Kunstgeschichte als Wissenschaft handeln. Diese muss eingeschränkt werden. Dazu ist es unerlässlich, die subjektive Phantasiearbeit in der Kunstgeschichte „*historisch zu objektivieren*“, das bedeutet, sie „*mit den historisch erforschbaren objektiven Tatsachen und ihrer genetischen Verknüpfung in Einklang*“ zu bringen.[251]

Hier tritt also Objektivität in die kunstwissenschaftliche Forschung und in die Erforschung künstlerischer Fakten ein. Dvořák fordert nachdrücklich zur Vertiefung der kunsthistorischen Methode mittels der historischen Untermauerung auf. Dazu sind zwei

---

[247] DVOŘÁK, Max: *Über die dringendsten Methodischen Erfordernisse der Erziehung zur kunstgeschichtlichen Forschung*, In: Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte XXVII, 1974, S. 7–19. Ursprünglich erschienen in: Die Geisteswissenschaften. Wochenschrift für das gesamte Gebiet der Philosophie, Psychologie, Geschichts- und Staatswissenschaften etc., hrsg. von O. BUEK und P. HERRE, Bd. I., Leipzig 1913/1914, Heft 34, S. 932–936, und Heft 35, S. 958–961

[248] DVOŘÁK: *Über die dringendsten Methodischen Erfordernisse*, S. 16.

[249] Ebd., S. 16.

[250] Ebd.; So wie die ganze *Geistesgeschichte*, zu deren Vertretern auch Max Dvořák gezählt werden kann, beim historischen Erkennen häufig von „Erleben“ und „Nacherleben“ sprach. Detaillierter siehe in dieser Arbeit das Kapitel „Deutsche *Geistesgeschichte*“.

[251] DVOŘÁK: *Über die dringendsten Methodischen Erfordernisse*, S. 17.

Dinge erforderlich: „*die Durchdringung aller Untersuchungen durch den strengen zur klaren Erkenntnis der Mittel, die zur Feststellung des historischen Sachverhaltes führen können, entwickelten Kritizismus der übrigen historischen Wissenschaften und die Ausbildung einer eigenen, in ihren Aufgaben und Beweisen prägnant begrenzten und exakten stilgeschichtlichen Methode auf historischer Grundlage,…*“[252] Für die Kunstgeschichte gilt laut Dvořák das Gleiche, was auch für die historische Wissenschaft gilt, dass sie nämlich „*einer disziplinierten Forschungsmethode unterworfen ist, die es gestattet, bei günstigen Voraussetzungen den historischen Sachverhalt nach Bernheims Worten bis zur mathematischen Sicherheit zu ermitteln.*“[253]

In der kunstgeschichtlichen Forschung seiner letzten Periode verbinden sich die Phantasie des Forschers, also die Begabung zu sehen, die immer in bestimmter Weise subjektiv ist, und die historische Einbettung der Phantasie, also anders gesagt, die wissenschaftliche Redlichkeit und Verantwortung. Die ethische Verantwortung des Forschers beruht laut Dvořák darin, die Forschung auf das höchste erreichbare Niveau der historischen objektiven Beweiskraft zu führen.[254] Ohne Phantasie allerdings, ohne dass der Forscher subjektiv die Kunstwerke der Vergangenheit „künstlerisch miterlebt“ und sich in sie „hineinlebt“, würde die Kunstgeschichte um einen grundlegenden Bestandteil ärmer, ohne den eine ordentliche Kunstgeschichte nicht auskommt.

Dvořák fordert also in seinem theoretischen Entwurf der zu seiner Zeit modernen Methode der Kunstgeschichte zur Verbindung des subjektiven und des objektiven Aspekts im Erkennungsprozess der Kunstgeschichte als Wissenschaft auf. Bei ihm ist zu beobachten, welchen Wert er auf die objektive Untermauerung der subjektiven Phantasie des Forschers legt. Diesen Wert können wir aus der Tatsache heraus verstehen, dass Dvořák seinen Standpunkt konstituierte, um sich gegenüber der ursprünglichen Tradition der Kunstgeschichte abzugrenzen, in welche die genannte objektive methodische Untermauerung in einem großen Maße fehlte und die Dvořák als Zeitraum der „allgemeinen Empfindung“ in der Kunstgeschichte charakterisierte, und in der Dvořák die Willkür im künstlerischen Forschen erblickte. Diese Willkür wollte Dvořák aus der Kunstgeschichte als Wissenschaft eliminieren. Daher legte er solchen Wert auf die „historische Objektivierung“ in der kunstwissenschaftlichen Forschung.[255]

b) Die Beziehung von Subjektivität und Objektivität bei Zdeněk Kalista

Kalistas Standpunkt im Verhältnis von Subjektivität und Objektivität im historischen Erkennen können wir in groben Zügen aus der einleitenden Partie dieses Kapitels herauslesen. Auch Kalista zieht im historischen Erkennen die Verbindung des subjektiven und des objektiven Moments in Betracht. Diese Verbindung zeigt sich bei Kalista am markantesten aus seinen Texten methodologischer Art, wo Kalista sich auch explizit dazu ausdrückt. Die Verwandtschaft dieser These Kalistas über die notwendige Verbindung des subjektiven und des objektiven Elements im historischen Erkennen und von Dvořáks Standpunkt über das gleiche im kunstwissenschaftlichen Erkennen ist umso größer, als bei beiden das subjektive Moment in das historische bzw. kunsthistorische Erkennen mittels des „Nacherlebens“ bzw. des „künstlerischen Miterlebens“ des Subjekts, das die Geschichte bzw. die Kunstgeschichte erkennt, eintritt.

[252] Ebd., S. 19.
[253] Ebd., S. 15.
[254] Ebd., S. 19.
[255] Über die Stellung von Max Dvořák im Rahmen der Wiener Schule der Kunstgeschichte siehe detaillierter das Werk: CHADRABA, Rudolf: *Max Dvořák a vídeňská škola dějin umění* [Max Dvorák und die Wiener Schule der Kunstgeschichte], In: Kapitoly z českého dějepisu umění II [Kapitel aus der tschechischen Kunstgeschichte II], Autorenkollektiv, Prag 1987, S. 9–70.

Der subjektive Aspekt in Dvořáks tritt im Rahmen des „künstlerischen Miterlebens" und „Hineinlebens" auf, das zwar einerseits durch das allgemeine künstlerische Empfinden der Gegenwart, anderseits auch durch die Individualität des Forschers bestimmt ist. Auch bei Kalista beobachteten wir, dass im Rahmen seiner Methode des „Nacherlebens" bzw. „Wiederdurchlebens" ein subjektives Moment auftritt.

Kalista warnt ebenso wie Dvořák vor der Willkür in der historischen Arbeit und schließt sie aus dem Raum der Geschichte als Wissenschaft und damit auch aus dem Raum der *Geistesgeschichte* aus. Genauso wie Dvořák hält er für die Geschichte eine objektive Begründung auf historischen Tatsachen, auf historischen Quellen für notwendig, von denen die historische Forschung nicht abweichen darf. Von Dvořák unterscheidet ihn der Wert, den er in seiner Methodologie auf die subjektive Seite legt.

Max Dvořák, der in seiner Zeit gegen die dilettantische Beschäftigung mit der Kunstgeschichte kämpfte, die auf reiner Willkür in der Arbeit mit der Kunst beruhte, legte in seinen methodologischen Studien Wert auf die historische, objektive Untermauerung der Kunstgeschichte, damit sie nicht nur ein weiteres dilettantisches Unternehmen ist. Er forderte daher nachdrücklich, dass die Methode der Kunstgeschichte in größtmöglichem Maße auf strengem Kritizismus und auf einer prägnant stilhistorischen Methode beruht, sich also auf einer breiten und tiefen historischen Basis gründet. So sollte die Methode der Kunstgeschichte laut Dvořák die größtmögliche Objektivität erzielen (allerdings selbstverständlich mit dem Vorbehalt, dass eine bestimmte Subjektivität im Rahmen des „künstlerischen Miterlebens" und „Hineinfühlens" auch erhalten bleiben muss – und Dvořák selbst beweist in seinen konkreten, nichttheoretischen Arbeiten klar, dass er auf das subjektive „künstlerische Miterleben" nicht verzichtet).

Kalista lebte umgekehrt in einer Zeit, die bereits die Schule des strengen Positivismus durchgemacht hatte. Respektive um es besser zu präzisieren: Max Dvořák lebte im Grunde in einer Zeit, die gerade die Schule der strengen historischen Kritik durchlaufen hatte oder sie gerade durchlief, allerdings im Fachbereich der eigentlichen Geschichte. In der Kunstgeschichte kam es in dieser Zeit umgekehrt noch nicht zu einer solchen Durchsetzung strenger, kritischer, wissenschaftlicher Methoden. Der Sinn von Dvořáks methodologischem Unterfangen beruhte also gerade darin, diese wissenschaftlichen historischen Methoden auch auf das Gebiet der Kunstgeschichte zu übertragen.[256]

Die Geschichte hatte zu Kalistas Zeit bereits die Periode der Schaffung von Methoden der strengen historischen, wissenschaftlichen Kritik hinter sich. Daher war es nicht notwendig, zur Einhaltung der Regeln der strengen Wissenschaft aufzufordern. Die Historiker hatten sie bereits gut verinnerlicht. Kalista musste daher eher Nachdruck auf die umgekehrte Tendenz legen: Vergesst nicht, dass die Geschichte nicht nur auf strenger Objektivität beruht, denn wenn wir bei reiner Objektivität bleiben würden, dann würde das wichtige und für die Geschichte entschieden konstituierende subjektive Moment verloren gehen. Wie wir oben bereits lasen, wenn wir einfach nur objektiv sein möchten, würde das für die Geschichte die Tatsache bedeuten, dass das erkennende Subjekt lediglich reproduzieren, wiederholen würde, was seine Quelle bereits vor ihm gesagt hat. Das gleiche Ergebnis, wie wir bereits oben feststellten, könnte dann auch im Rahmen der Methode des „Nacherlebens" bzw. „Wiederdurchlebens" gesehen werden. Auch in ihrem Rahmen kann es nämlich zu einer Reproduktion des Erlebnisses kommen, wie es die historische Quelle erlebte, und es würde sich wiederum um die bloße Wiederholung des bereits Gesagten handeln.

Kalista fordert so dazu auf, dass das Subjekt nicht aus dem Prozess des historischen Erkennens gestrichen wird. Er weist darauf hin, dass sich in den Rahmen der Geschichte, damit sie als Wissenschaft überhaupt ihren Sinn erfüllt, immer das Subjekt mit seinen schöpferischen Kräften einbringen muss, durch die es die Geschichte als Wissenschaft und überhaupt die menschliche Erfahrung also solche voranbringen soll.

---

[256] DVOŘÁK: *Über die dringendsten Methodischen Erfordernisse*, S. 15.

Bei Max Dvořák und Zdeněk Kalista beobachten wir so den gleichen Standpunkt, der es für die Geschichte – das gilt sowohl für Kalistas *Geistesgeschichte* als auch für Dvořáks Kunstgeschichte – als notwendig erachtet, das subjektive Moment und das objektive Moment zu verbinden, wobei sie allerdings verschiedene Akzente setzen. Während Max Dvořák die Wichtigkeit der festen historischen Verankerung auf objektiven, wissenschaftlichen Kriterien betont, hebt Zdeněk Kalista die Notwendigkeit hervor, das Subjekt und seine schöpferische Aktivität im Prozess des historischen Erkennens nicht zu übergehen.

V. SCHLUSS: KALISTAS GEISTESGESCHICHTE UND DIE DEUTSCHE GEISTESGESCHICHTE

Wenn wir abschließend die wesentliche Verbindung zwischen der deutschen *Geistesgeschichte* und Kalistas *dějiny duchové* zusammenfassen sollen, dann ist der erste markante Zug, der beide Richtungen kennzeichnet, die Voraussetzung der Entität, die von den einen als „Zeitgeist", „Charakter der Zeit", „Stimmung der Zeit" usw. bezeichnet wird, von Kalista dann zum Beispiel als „Grundtendenz, die die Zeit beherrscht". Beide Richtungen vertreten den Standpunkt, dass dieser Geist der Zeit auf eine bestimmte Art in der Geschichte wirkt und sich so am Prozess und der Entwicklung der Geschichte beteiligt.

Weder Kalista noch die deutsche *Geistesgeschichte* stellten den Geist nicht in den Rahmen eines profilierten metaphysischen Systems, wie es zum Beispiel Hegels System war. Es wird jedoch vorausgesetzt, dass irgendeine innere, geistige Verbindung zwischen den unterschiedlichsten Phänomenen der betreffenden Zeit besteht, gleich ob wir sie als „Geist" oder „grundlegende geistige Tendenz" bezeichnen. Beide Richtungen wollen dann diesen Geist oder die grundlegende geistige Tendenz finden und charakterisieren, und beide Richtungen vertreten den Standpunkt, dass das durch die Untersuchung gerade jener vielfältigen Phänomene dieser Zeit erfolgen kann, bzw. solcher Phänomene, die auf irgendeine Art mit dem Menschen und den Bemühungen seines Geistes zusammenhängen. Das ist gerade deshalb möglich, weil der ihnen gemeinsame Geist sich in all diesen Phänomenen als Produkten des menschlichen Geistes äußert.

Daraus ergibt sich, dass sowohl die *Geistesgeschichte* als auch Kalistas *dějiny duchové* immer den Rahmen der lediglich politischen Geschichte überschreiten und auf die eine oder andere Weise behaupten, dass sie für ihr Studium die Forschungen der übrigen Geisteswissenschaften reflektieren müssen – weil gerade diese die Äußerungen des menschlichen Geistes in den verschiedensten Bereichen verfolgen – die so auf ihre Weise in den Rahmen ihrer resultierenden *Geistesgeschichte* eingeschlossen werden sollen. Die deutsche *Geistesgeschichte* und Kalistas *dějiny duchové* drücken sich so zu Phänomenen aus, die sonst gewöhnlich von der Rechtsgeschichte, der Kunstgeschichte, der Sozialgeschichte, der Begriffsgeschichte usw. behandelt werden. Allerdings beobachten wir unmittelbar darauf, wie sie betonen, dass ihre *Geistesgeschichte* die genannten Phänomene, die sonst in andere Zweige der Geisteswissenschaften fallen, auf eine andere Weise und zu einem ganz anderen Zweck behandeln. Die Phänomene und Fakten der übrigen Spezialwissenschaften sollen wir nicht untersuchen, um die Forschung des betreffenden Wissenschaftszweigs zu vertiefen, sondern wir sollen mit ihrer Hilfe zu einer tieferen Erkenntnis des Charakters der Zeit gelangen, um die es uns geht, zu einem klareren Verständnis des Geistes der Zeit. Dieser besondere Zweck bedingt die selbständige Fragestellung der *Geistesgeschichte* danach, was uns der konkrete Fakt eines konkreten Wissenschaftszweigs sagen soll. Also was er über den Geist der betreffenden Zeit aussagt.

Die besondere Fragestellung der *Geistesgeschichte* nach ihren Fakten führt dann analog auch zu einer eigenständigen Auffassung der Quellen, wie die *Geistesgeschichte* mit ihnen arbeiten will. Wiederum soll es darum gehen, was die konkrete Quelle über den Geist ihrer Zeit aussagt. Diese Auffassung kann sowohl für Kalistas Konzept der *dějiny duchové* als auch für die deutsche *Geistesgeschichte* konstatiert werden. Ebenso betonen sowohl Kalista als auch die deutsche *Geistesgeschichte*, dass die Geschichte immer im Dienst des Lebens stehen muss. Einzig in Beziehung zum Leben hat sie ihre Stichhaltigkeit und Berechtigung.

Ein weiteres Bindeglied zwischen Kalistas *dějiny duchové* und der Tradition der deutschen *Geistesgeschichte* ist das Bewusstsein, dass das Subjekt des Historikers, der beabsichtigt, die Geschichte auf die Art der *Geistesgeschichte* zu erkennen, in ihrem Rahmen einen sehr breiten Raum für seine eigenen schöpferischen Kräfte erhält, ohne welche die Betreibung der Geistesgeschichte nicht auskommen kann. Gleich ob der Historiker sich in die

Vergangenheit „einfühlen", sie „nacherleben" oder „wiederdurchleben" soll, in jedem Falle ist es immer das Subjekt, das in markante Weise ins Spiel kommt und von dem das erfolgreiche Ergebnis der geistesgeschichtlichen Behandlung der Geschichte vor allem abhängt.[257]

Kalista warf der deutschen *Geistesgeschichte* vor, dass sie keine ausreichend ausgearbeitete Methode hat und dass ihr auch ein klarer Gegenstand fehlt. Dass sie daher ihrem Anspruch, sich als selbst- und eigenständige Wissenschaft zu legitimieren, nicht genügen konnte. Kalista wollte diesen Mangel in seinem eigenen Konzept der *dějiny duchové* korrigieren und so die Gründung der *Geistesgeschichte* als selbständige Wissenschaft ermöglichen. Gelang ihm jedoch sein Vorhaben? Kam er weiter als dorthin, wohin die deutsche *Geistesgeschichte* gelangt war? Auch Kalistas Ausarbeitung der Methode der *dějiny duchové* bleibt nur umrisshaft. Dennoch stellt sein Versuch zur Gründung einer Methodologie der *dějiny duchové* einen bestimmten Beitrag dar, und zwar auch für die eigentliche deutsche *Geistesgeschichte*. Obgleich nämlich Kalista seinen Abstand von der traditionellen deutschen *Geistesgeschichte* deklarierte und annahm, die neue Richtung der *dějiny duchové* zu gründen, fällt sein Versuch jedoch in die Linie der bereits früher betriebenen deutschen *Geistesgeschichte*.

Was Kalista der deutschen *Geistesgeschichte* vorwirft, hat in vielen Fällen seine Berechtigung. Es gilt jedoch nicht universell. Man kann das gerade auch an den Zeitschriften nachweisen, die Kalista selbst als Plattformen der deutschen *Geistesgeschichte* betrachtete, nämlich an der *Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte* und an der *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Sicher treffen Kalistas Vorwürfe auf viele Studien in den aufgeführten Zeitschriften zu, wir können in ihnen jedoch auch Beiträge finden, die sich um eine ähnliche methodologische Gründung der *Geistesgeschichte* bemühen, wie es Kalista für seine *dějiny duchové* anstrebte. Die Entfernung der deutschen *Geistesgeschichte* und von Kalistas *dějiny duchové* ist also nicht so groß, wie Kalista selbst sich das vorgestellt hat. Vielleicht können wir Kalista überhaupt gerade deswegen als einen derjenigen auffassen, die zur Entwicklung der geistesgeschichtlichen Forschung im Kontext der europäischen Historiographie beitrugen.

Zu den Schwächen von Kalistas methodologischen Texten gehören die unzureichende philosophische und methodologische Ausarbeitung und häufig auch eine inkonsequente Interpretation anderer Autoren, auf die Kalista verwies. Auf der anderen Seite ist Zdeněk Kalista für die tschechische – und wohl auch für die europäische – Historiographie nicht nur durch seine aufschlussreichen Studien über die Barockzeit von Bedeutung, sondern auch durch den vereinzelten Versuch, die historiographische Richtung der *dějiny duchové* methodologisch zu begründen. Er gehört zu den wenigen damaligen tschechischen Historikern, die einen Text rein theoretischen und methodologischen Charakters verfassten. Und auch Kalistas „praktische", untheoretische Werke weisen einzigartige, individuelle Züge auf, die wir in der tschechischen Historiographie nicht oft finden.

[257] „*Strukturen, Entsprechungen, Synthesen sind ja nie in der Geschichte selber einfach vorfindlich, sondern werden immer nur von einem über Geschichte reflektierenden Subjekt gesetzt, das – um mit Lucien Goldmann zu sprechen – im geschichtlichen Material gewisse ‚innere Kohärenzen' entdeckt. Vom Geistesgeschichtler in die Geschichte eingetragene Strukturen sind durchaus, wie auch Dilthey es einmal ausdrückt, ‚Schöpfungen des auffassenden Subjekts'. Am Beispiel der Epochenforschung, einem besonders bedeutsamen Aufgabengebiet geistesgeschichtlicher Arbeit, leuchtet dieser Sachverhalt ohne weiteres ein: Mit ‚historischer Methode' lässt sich über Beginn, Ende und Gestalt einer Epoche schlechthin keine Aussage machen* […]. *Die Morphologie, der innere Zusammenhang einer Epoche erschließt sich aber einzig und allein dem Rekonstruktionsverfahren des Geistesgeschichtlers, der jene Verbindungslinien ‚konstruiert', welche die verdeckten inneren Kohärenzen zwischen Politik und religiösem Dogma, Literatur und Philosophie, Recht und Wirtschaft einer Epoche erst zu einem intelligiblen Strukturgefüge verknüpfen.*", OTTO: *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, S. 8.

LITERATUR

I. Werke

CYSARZ, Herbert: Vom Geist des deutschen Literatur-Barocks, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1, 1923, S. 243–268.
DEUTSCHE Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Niemeyer, Halle; später Metzler, Stuttgart, 1923–2008.
DILTHEY, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften, B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1933.
DILTHEY, Wilhelm: Život a dejinné vedomie, Pravda, Bratislava 1980.
DROYSEN, Johann Gustav: Historik, Textausgabe von Peter Leyh, frommann-holzboog, Stuttgart 1977.
DROYSEN, Johann Gustav: Philosophie der Geschichte, In: Jahresberichte der Geschichtswissenschaft I, 1878, S. 626–635.
DVOŘÁK, Max: Über die dringendsten Methodischen Erfordernisse der Erziehung zur kunstgeschichtlichen Forschung, In: Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte XXVII, 1974, S. 7–19.
DVOŘÁK, Max: Kunstgeschichte als Geistesgeschichte, Piper, München 1924
DVOŘÁK, Max: Das Rätsel der Kunst der Brüder van Eyck, Piper, München 1925.
DVOŘÁK, Max: Geschichte der italienischen Kunst I., Piper, München 1927
DVOŘÁK, Max: Geschichte der italienischen Kunst II., Piper, München 1928
DVOŘÁK, Max: Gesammelte Aufsätze zur Kunstgeschichte, Piper, München 1929.
FEHR, Hans: Mehr Geistesgeschichte in der Rechtsgeschichte, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5, 1927, S. 1–8.
GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, 9 Bde, Klett-Cotta, Stuttgart 1972–1997.
GINZBURG, Carlo: The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller, New York 1982.
GOLL, Jaroslav: Dějiny a dějepis, In: Athenaeum, Dezember 1888 und Januar 1889, S. 73–77 und S. 93–103.
HISTORISCHES Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer a Gottfried Gabriel, 12 Bde, Schwabe Verlag, Basel 1971–2005.
HUIZINGA, Johan: Herbst des Mittelalters, Stuttgart 1939.
HUMBOLDT, Wilhelm von: Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers, In: Werke in fünf Bänden, Bd. I. Schriften zur Anthropologie und Geschichte, hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Rütten & Loening, Berlin 1960, S. 585–607.
KALISTA, Zdeněk: Tvář baroka, Prag 1990.
KALISTA, Zdeněk: Blahoslavená Zdislava z Lemberka, Zvon, Prag 1991.
KALISTA, Zdeněk: Blahoslavená Zdislava, Dominikánská edice Krystal, Olmütz 1941.
KALISTA, Zdeněk: Bohuslav Balbín, Nakladatelství Brněnské tiskárny, Brünn 1947.
KALISTA, Zdeněk: Cesta po českých hradech a zámcích aneb Mezi tím, co je, a tím, co není, Paseka, Prag und Litomyšl 2003.
KALISTA, Zdeněk: Cesty historikova myšlení, Garamond, Prag 2002.
KALISTA, Zdeněk: Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko, Blok, Brünn 1970.
KALISTA, Zdeněk: Josef Pekař, Torst, Prag 1994.
KALISTA, Zdeněk: Karel IV. Jeho duchovní tvář, Vyšehrad, Prag 1971.

KALISTA, Zdeněk: Mládí Humprechta Jana Černína z Chudenic. Zrození barokního kavalíra, nákladem vlastním s přispěním ČAV, Prag 1932.
KALISTA, Zdeněk: Valdštejn. Historie odcizení a snu, Vyšehrad, Prag 2002.
KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: Ein Plädoyer für Geistesgeschichte, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 36, 1984, S. 252–255.
KEYSER, Erich: Das Wesen des Späten Mittelalters, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 9, 1931, S. 363–388.
LAMPRECHT, Karl: Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft, In: Lamprecht, Karl: Alternative zu Ranke. Schriften zur Geschichtstheorie, Reclam, Leipzig 1988, S. 143–207.
LÖHNEYSEN, Wolfgang von: Geistesgeschichte und was damit zusammenhängt, In. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 47, 1995, s. 81–89.
NAUMANN, Hans: Versuch einer Geschichte der deutschen Sprache als Geschichte des deutschen Geistes, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1, 1923, s. 139–160.
OTTO, Stephan: Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte, Fink, München 1979.
PEKAŘ Josef: Smysl českých dějin, In: Spor o smysl českých dějin 1895–1938, Torst, Prag 1995, S. 499–560.
PEKAŘ, Josef: Deníky Josefa Pekaře 1916–1933, Vyšehrad, Prag 2000.
PEKAŘ, Josef: O periodizaci českých dějin, in: Spor o smysl českých dějin 1895–1938, Torst, Prag 1995, S. 729–738.
PEKAŘ, Josef: Spor o individualismus a kolektivismus v dějepisectví, In: Český časopis historický 3, 1897, S. 146–160.
REDLICH, Virgil: Sinn und Aufgabe deutscher Geistesgeschichte, In: Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte 1, 1935, S. 1–4.
ROTHACKER, Erich: Einleitung in die Geisteswissenschaften, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1930.
ROTHACKER, Erich: Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 18, 1940, s. 1–25.
SACHLICH bedeutsamen Materialien zur Vorgeschichte von Joh. Gustav Droysens "Grundriss der Historik", In: Pflaum, Chr., D.: J. G. Droysens Historik in ihrer Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft, F.A. Perthes Aktienverlag, Gotha 1907.
SEEBERG, Erich: Theologische Literatur zur neueren Geistesgeschichte, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 3, 1925, s. 463–484
SCHOEPS, Hans-Joachim: Geistesgeschichte als Lehrfach, In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 8, 1956, S. 308–319.
SCHOEPS, Hans-Joachim (rec.): Friedrich Heer, Europäische Geistesgeschichte, In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 7, 1955, S. 89–91.
SCHOEPS, Hans-Joachim: Geistesgeschichte im Spiegel des Grossen Brockhaus, In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 5, 1953, S. 174–178.
SCHOEPS, Hans-Joachim: Was ist und was will die Geistesgeschichte, in: Gesammelte Schriften, Bd. 6, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2000.
SCHOEPS, Hans-Joachim: Was ist und was will die Geistesgeschichte?, In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 25, 1973, S. 243–260.
SCHWARZ, Balduin: Zur philosophischen Grundlegung der Geistesgeschichte, In: Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte 1, 1935, S. 107–109.
STRICH, Fritz: Renaissance und Reformation, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1, 1923, S. 582–612.
STRICH, Walter: Wesen und Bedeutung der Geistesgeschichte, In: Die Dioskuren (Jahrbuch für Geisteswissenschaften), hrsg. von Walter Strich, I. Band, Meyer & Jessen, München 1922, S. 1–34.
ŠUSTA, Josef: Vzpomínky II. Mladá léta učňovská a vandrovní, ČSAV, Prag 1963.

TÖPNER, Kurt: Gesellschaft für Geistesgeschichte zum Thema "Reisen", In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 37, 1985, s. 271–272.
UNGER, Rudolf: Literaturgeschichte und Geistesgeschichte, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 4, 1926, S. 177–192.
WEISBACH, Werner: Barock als Stilphänomen, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 2, 1924, S. 225–256.
WIEGAND, Julius: Deutsche Geistesgeschichte im Grundriss, Diesterweg, Frankfurt am Main 1932.
WINDELBAND, Wilhelm: Dějiny a přírodní vědy, In: Antológia z diel filozofov, Bd. VII., Vydav. politickej liter., Bratislava 1967.
WINTER, Eduard: Zur tschechischen Geschichtsschreibung, In: Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte 1, Heft 3, 1935, S. 132–136.
ZEITSCHRIFT für deutsche Geistesgeschichte, Benediktinerkolleg, Salzburg 1935–1938.
ZEITSCHRIFT für Religions- und Geistesgeschichte, Brill, Leiden, 1948–2007.

II. Sekundärliteratur

ASTHOLZ, Hildegard: Das Problem „Geschichte“ bei Johann Gustav Droysen, Verlag Dr. Emil Ebering, Berlin 1933.
BENEŠ, Zdeněk: Pojmy jako předmět historiografického studia, in: Český časopis historický 93, 1995.
BENEŠ, Zdeněk: Zdeněk Kalista a česká rozumějící historiografie, In: Kalista, Zdeněk: Cesty historikova myšlení, Garamond, Prag 2002, S. 5–19.
BURKE, Peter: The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-1989, Stanford University Press, Stanford 1990.
BURKE, Peter: Varieties of Cultural History, Cambridge 1997.
CROCE, Benedetto: Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1915.
DANIEL, Ute: Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.
DANIEL, Ute: Reinhart Koselleck, In: Klassiker der Geschichtswissenschaft 2. Von Fernand Braudel bis Natalie Z. Davis, Beck, München 2006, S. 166–194.
EHRLICH, Walter: Geistesgeschichte, Niemeyer, Tübingen 1952.
FERKLOVÁ Renata: Pohnutá historie o Zdeňku Kalistovi, varhaníkovi, který ovládal rejstříky dějepisné vědy i poezie a kterého Bůh přes nepřízeň světa obdařil velikým nadáním, In: Kalista, Zdeněk: Valdštejn. Historie odcizení a snu, Vyšehrad, Prag 2002, S. 7–33.
FERKLOVÁ, Renata: Zdeněk Kalista–Pekařův žák, interpret a polemik, In: Z Českého ráje a podkrkonoší, supplementum 1, S. 29–40.
Gadamer, Hans-Georg: Problème de la conscience historique, Seuil, Paris 1996.
GESCHICHTSWISSENSCHAFTEN. Eine Einführung, hrsg. von Christoph Corneließen, Fischer, Frankfurt am Main 2004.
HANZAL, Josef: Cesty české historiografie 1945–1989, Karolinum, Prag 1999.
HARDTWIG, Wolfgang: Jacob Burckhardt, In: Klassiker der Geschichtswissenschaft 1. Von Edward Gibbon bis Marc Bloch, hrsg. von Lutz Raphael, Beck, München 2006, S. 106–122.
HAVELKA, Miloš: Dějiny a smysl, NLN, Prag 2001.

HAVELKA, Miloš: Úvod do filozofie dějin: tradice, možnosti, koncepty, In: Filozofie dějin: problémy a perspektivy, Ivana Holzbachová a kolektiv, Masarykova univerzita v Brně, Brünn 2004, S. 29–71.
HINTZE, Otto: Johann Gustav Droysen, In: Soziologie und Geschichte. Gesammelte Abhandlungen zur Soziologie, Politik und Theorie der Geschichte, hrsg. von Gerhard Oestreich, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1982, S. 453–499.
HOLZBACHOVÁ, Ivana a kolektiv: Filozofie dějin: problémy a perspektivy, Masarykova univerzita v Brně, Brünn 2004.
HORSKÝ, Jan: Doba, duch doby, In: Kulturní a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy, hrsg. von Jan Horský, Albis international, Ústí nad Labem 1999, S. 119–152.
HORSKÝ, Jan: Myšlení a cítění, autonomie vědomí, individuum, In: Kulturní a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy, hrsg. von Jan Horský, Albis international, Ústí nad Labem 1999, S. 48–86.
HORSKÝ, Jan: Struktura, In: Kulturní a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy, hrsg. von Jan Horský, Albis international, Ústí nad Labem 1999, S. 186–203.
CHADRABA, Rudolf: Max Dvořák a vídeňská škola dějin umění, In: Kapitoly z českého dějepisu umění II, kolektiv autorů, Odeon, Prag 1987, S. 9–70.
IGGERS, Georg G.: Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang, Göttingen 1996.
IRA, Jaroslav: Dějiny politických pojmů: nové roviny, nové přístupy a nové otázky, In: Dějiny-teorie-kritika 2, 2004, S. 213–236.
JORDAN, Stefan: Geschichtstheorie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Campus Verlag, Frankfurt am Main/New York 1999.
KESSEL, Martina: Mentalitätengeschichte, In: Geschichtswissenschaften. Eine Einführung, hrsg. von Christoph Cornelißen, Fischer, Frankfurt am Main 2004, S. 235–246.
KLASSIKER der Geschichtswissenschaft 1. Von Edward Gibbon bis Marc Bloch, hrsg. von Lutz Raphael, Beck, München 2006.
KLASSIKER der Geschichtswissenschaft 2. Von Fernand Braudel bis Natalie Z. Davis, hrsg. von Lutz Raphael, Beck, München 2006.
KLEIN, Holger: Geistesgeschichte, In: Dictionnaire International des Termes Littéraires, zit. gemäß: http://www.ditl.info/arttest/art1972.php.
KULTURNÍ a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy, hrsg. von Jan Horský, Albis international, Ústí nad Labem 1999.
KUTNAR, František, MAREK, Jaroslav: Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví, NLN, Prag 1997.
LANDGREBE, Ludwig: Filosofie přítomnosti, Academia, Prag 1968.
MAREK, Jaroslav: Jaroslav Goll, Melantrich, Prag 1991.
MAREK, Jaroslav: O historismu a dějepisectví, Academia, Prag 1992.
MEINECKE, Friedrich: Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte, Koehler-Amelang Verlag, Leipzig 1939.
MUHLACK, Ulrich, Zum "Verstehen" im frühen Historismus, In: Historische Methode, hrsg. von Christian Meier und Jörn Rüsen, Deutscher-Taschenbuch Verlag, GmbH, München 1988, S. 227–232.
PANDEL, Hans-Jürgen: Historik und Didaktik, Das Problem der Distribution historiographisch erzeugten Wissens in der deutschen Geschichtswissenschaft von der Spätaufklärung zum Frühhistorismus (1765–1830), Univ. Diss., Osnabrück 1983.
PFLAUM, Chr. D.: J. G. Droysens Historik in ihrer Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft, F.A. Perthes Aktienverlag, Gotha 1907.
RÜSEN, Jörn: Konfigurationen des Historismus, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

SCHLEIER, Hans: Der Kulturhistoriker Karl Lamprecht, der „Methodenstreit“ und die Folgen, In: Karl Lamprecht: Alternative zu Ranke, Reclam, Leipzig 1988, S. 7–45.
SCHORN-SCHÜTTE, Luise: Ideen-, Geistes-, Kulturgeschichte, in: Geschichte. Ein Grundkurs, hrsg. von Hans-Jürgen Goertz, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 2007, S. 541–567.
SCHORN-SCHÜTTE, Luise: Neue Geistesgeschichte, In: Kompass der Geschichtswissenschaft, hrsg, von Joachim Eibach und Günther Lottes, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 2006, S. 270–280.
SOBOTKA, Milan, MAJOR, Ladislav: G. W. F. Hegel. Život a dílo, Mladá Fronta, Prag 1979.
STRUPP, Christoph: Johan Huizinga, in: Klassiker der Geschichtswissenschaft 1. Von Edward Gibbon bis Marc Bloch, hrsg. von Lutz Raphael, Beck, München 2006, S. 190–211.
SUK, Jiří: Foucaltův příchod do Čech, In: Soudobé dějiny XI/4, 2004, S. 51–65.
ŠTEFEK, Karel: Problematika historického poznání v Kalistově díle, In: Z Českého ráje a Podkrkonoší, Supplementum 6, 2000, S. 115–123.
VÁRDY, Steven Béla: Modern Hungarian Historiography, Columbia University Press, New York and Guildford 1976.
WEHRLI, Max: Was ist/war Geistesgeschichte?, In: Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910–1925, hrsg. von Christoph König und Eberhard Lämmert, Fischer, Frankfurt am Main 1993.
WIERSING, Erhard: Geschichte des historischen Denkens, Schöningh, Paderborn 2007.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

CHM: KALISTA, Zdeněk: Cesty historikova myšlení, Garamond, Prag 2002.

CHM, CH: KALISTA, Zdeněk: Cesty historikovy, In: Kalista, Zdeněk: Cesty historikova myšlení, Garamond, Prag 2002, s. 21–187.

CHM, DD: KALISTA, Zdeněk: Dějiny duchové, in: Kalista, Zdeněk: Cesty historikova myšlení, Garamond, Prag 2002, s. 189–257.

RESÜMEE IN ENGLISCHER SPRACHE – ABSTRACT IN ENGLISCH

The thesis deals with two crucial motifs. The first is the characterization of methodological concept of the *spirit history* as a specific historiographical movement outlined by Zdeněk Kalista. The author studies in detail all principal questions that Kalista tried to solve in his *spirit history*. The analysis is based not only on Kalista´s texts concerning the methodology of history but his non-methodological historical works as well.
Other Czech historians related to Kalista (also the ones that he was following to) are remarked. Besides Jaroslav Goll and Josef Pekař, first of all, Max Dvořák must be mentioned. It´s no accident that Max Dvořák is classed as a significant representative of German *Geistesgeschichte.* The thesis includes an attempt to compare Dvořák's and Kalista's concept of the role of subject in the process of historical understanding.
The second important sphere reflected in the thesis is the tradition of German *Geistesgeschichte,* specific historiographical trend that appeared primarily in the first half of the twentieth century. Detailed study of this tradition is essential if we seek deeper understanding of Kalista´s methodology of history since Kalista followed this tradition by its *spirit history* and at the same time he tried to bring the definition of his own position with the reference to this tradition. Is Kalista´s *spirit history* completely new historiographical trend or is it rather the continuation of preceding German tradition? That question is present in the background and the thesis attempts to give an answer from various perspectives. Though the defining of *Geistesgeschichte* is not easy because of its heterogeneity, this thesis comes to the conclusion that Kalista´s *spirit history* is rather one of the contributions to the tradition of German *Geistesgeschichte.*

Anhang: **ZDENĚK KALISTA: GEISTESGESCHICHTE**

EINLEITUNG

Dieses Büchlein, das ich hiermit der Öffentlichkeit – eher der breiteren als der engeren – vorlege, will keineswegs eine systematische Methodologie und schon gar keine selbständige Auslegung eines neuen Wissenschaftszweigs, d.h. der Geistesgeschichte, sein. Es entstand auf eine zufällige Anregung hin: Ich wurde 1948 von der Leitung des *Vyšehrad* aufgefordert, einen Artikel mit einem beliebigen Thema für diese Zeitschrift zu verfassen. Ich beschloss daher, in einer dreiteiligen Erwägung etwas über das Wesen und die Ziele einer wissenschaftlichen Disziplin zu erzählen, für die ich mich bereits im Zeitraum meiner Habilitation an der Karlsuniversität zu interessieren begann und zu der ich seit Anfang der 30er Jahre immer wieder in meinen Arbeiten und in meinen Gedanken zurückkehrte.

Aber aus diesem Plan von insgesamt kleinerem Umfang entwickelte sich im Laufe der Zeit eine Arbeitsaufgabe, die breiter war, als ich beabsichtigt hatte. Ich erkannte, dass mein Denken sich bis zu einem gewissen Grade gegen meinen Willen entwickelt, dass ich diesem oder jenem Gedanken tiefer nachgehen <u>muss</u>, um festen Boden unter mir zu spüren, um Verschiedenes zu Ende zu denken, was mir bereits vollständig und geschlossen erschienen war. Aus den ursprünglich proponierten drei Kapiteln wurden sieben Kapitel.

Und ich zweifle sicher nicht daran, dass es möglich wäre, ja, in einem Falle wäre es wohl sogar direkt wünschenswert, dass ich über dieses oder jenes Problem ausführlicher referieren würde, um das Motiv, das in der Form, in der es dargeboten wird, wohl mir, aber nicht anderen genügt, weiter zu entfalten. Aber ich beschloss, es vorerst bei dieser grundlegenden Skizze zu belassen, die grundlegende Momente des Gedankengebäudes darbietet bzw. erfasst.

Die Geistesgeschichte ist ein Wissenschaftszweig im Stadium der Entstehung. Als solcher wird sie sicher großen Arbeitseifer erfordern, und zwar nicht nur Einzelner, sondern einer ganzen Reihe von Forschern, ehe aus ihren Erfahrungen eine feste Arbeitsordnung gebildet und feste Grenzen der Arbeitsaufgabe gesteckt werden, und ehe die Disziplin überhaupt in der erforderlichen Form gegründet wird. Heute kann man wirklich nicht mehr als einen gewissen Plan anbieten, der eher das erfasst, was wir leisten möchten, was passieren <u>soll</u>, als das, was bereits vollbracht ist, was existiert. Wer würde mehr anbieten wollen, würde sich unzweifelhaft durch unverzeihliches Selbstbewusstsein oder aber allzu große Phantasie versündigen.

Ich nehme jedoch an, dass ein solcher Plan für das Vorhaben, die Aufschlüsselung und Anpeilung des Arbeitsanlaufs seine Berechtigung hat, ja, dass er in gewissem Sinne notwendig ist. Auch wenn das Gebäude vielleicht nicht so ausgeführt wird, wie es dieser Lageplan entwirft, auch wenn wir anderswohin gelangen, als es uns dieser Richtungsweiser zeigte, wird ein solcher Versuch immer ein Nachweis der ernsten Bemühung und ein Zeugnis dafür sein, dass wir über unsere Aufgabe nachdachten, unsere Arbeit wohlweislich auf ein Ziel ausrichteten und unserer Mission voll mit allen Konsequenzen nachkommen wollten. Und es genügt schließlich, wenn dieses Büchlein – geschrieben sozusagen ohne Hilfsmittel, als eine Art Rede ex abrupto, in der Zeit meines wissenschaftlichen Exils in der Tschechoslowakei – eine Anregung für andere wird, breiter und mit tieferer Intensität über das Thema nachzudenken, wenn es wenigstens ein kleines Lichtbündel auf den Weg wirft, den wir gehen oder für andere bahnen wollten.

Sekyrkovy Loučky, den 6. Oktober 1949.

Z. K.

I.

Die Definition eines Wissenschaftszweigs festzulegen, ist immer sehr schwierig, auch bei Wissenschaftszweigen, deren Grenzen bereits durch die Entwicklung ausreichend stabil zu sein scheinen. Doppelt schwierig ist das bei der Geistesgeschichte, die sich erst allmählich inmitten der wissenschaftlichen Bemühungen der letzten zwei oder drei Jahrzehnte als eigenständiger Wissenschaftszweig abzuzeichnen beginnt.

Sagen wir zuerst lieber, was die Geistesgeschichte nicht ist – um überflüssigen Missverständnissen und Voreingenommenheit vorzubeugen. Wohlan, die Geistesgeschichte ist vor allem keine Geschichte, die unter einem bestimmten philosophischen Gesichtspunkt in dem Sinne geschrieben ist, wie das Voltaire im Sinn hatte, als er sein bekanntes Schlagwort „écrire l'histoire en philosophe“ prägte. Sie ist kein Gegensatz zur Geschichte, die z.B. vom Standpunkt des dialektischen Materialismus aus geschrieben ist. Im Gegenteil – man könnte sich auch recht gut Geistesgeschichte vorstellen, die unter dem Blickwinkel des Marxismus geschrieben ist, denn auch die marxistische Historiographie – wenigstens in jener Form, die ihr J. W. Stalin durch seine bekannte und bei uns in letzter Zeit häufig zitierte Abhandlung verlieh – will keineswegs die Anwesenheit der geistigen Komponente in der Geschichte bekämpfen.

Die Geistesgeschichte ist jedoch auch nicht irgendein kumulativer Zweig der historischen Forschung, der die Geschichte der einzelnen Geisteswissenschaften bzw. der geistigen Bemühungen überhaupt, die bisher selbständig gepflegt wurden, beinhalten oder sie zu einzelnen Aufgaben und Ergebnissen führen würde. In der ursprünglichen Gestalt, in welcher der Terminus „duchové dějiny“ –„Geistesgeschichte“ in Fachgesprächen und wissenschaftlichen Schriften aufzutauchen begann, trug er allerdings bis zu einem beträchtlichen Maß Züge, die auf eine solche Mission hinweisen könnten. Die Zeitschriften, die in ihrem Titel oder ihrem Programm die neue Bezeichnung trugen – ob es nun die ältere, in Halle herausgegebene „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“ oder die neuere, in Salzburg erscheinende „Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte“ oder andere, weniger bedeutende Versionen dieser Art waren – gewährten sehr unterschiedlichen Beiträgen, angefangen von der Religionsgeschichte im eigentlichen Sinne dieses Wortes bis hin zu biographischen Anmerkungen, eine Plattform, und das Wort „Geist“ wurde hier mehr oder weniger ein Synonym zum älteren Ausdruck „Kultur“ in jener breiten Bedeutung, die von den tiefsten philosophischen Problemen bis hin zu gelegentlichen Materialien des folkloristischen Sammlers alles einschloss. Aber eine solche allzu starke Erweiterung der Dimension der „Geistesgeschichte“ ist allerdings ein Irrtum, der zwar gewissermaßen den Zeitschriften aus der Verlegenheit helfen kann, die sich bemühen, aus diesen oder jenen Gründen einen möglichst breiten thematischen Horizont zu umfassen, in die wirkliche wissenschaftliche Bemühung bringt sie jedoch nur Unklarheiten und Verwirrung. Grundlage eines jeden selbständigen Wissenschaftszweigs ist sicherlich die selbständige und charakteristische wissenschaftliche Methode, und zu dieser Methode würden wir allerdings nie durch eine rein mechanische Vereinigung mehrerer Methoden gelangen. So wie sich einst die einheitliche Philosophie mit fortschreitender Zeit in die Philosophie der einzelnen Wissenschaftszweige – die Philosophie der Naturwissenschaften, die Geschichtsphilosophie, die Philosophie der Mathematik, die Philosophie der Religion – aufspaltete und sich jede dieser Philosophien im Verlauf der Zeit verselbständigte, geschah das auch mit der ursprünglich einheitlichen Geschichte von Wissenschaft und Kunst. Die Philosophiegeschichte ist ein besonderer Zweig, der von seinem Betreiber besondere Fachkenntnisse und auch eine spezielle Wahrnehmung der Arbeit verlangt – ebenso wie zum Beispiel die Geschichte der Wirtschaftstheorien, die Religionsgeschichte, die Geschichte der bildenden Kunst usw. Wenn wir diese Zweige der Historiographie würden verbinden wollen, entstünde eine Art Polyhistorie, die dem Leser zwar gleich ein sehr buntes und durch einige Verbindungen sicher auch ein sehr interessantes Bild gewähren würde, die aber ganz sicher

jegliche fachliche Kompetenz würde vermissen lassen, indem sie einen eher oberflächlichen, journalistischen Blick auf Dinge und Fragen darstellen würde. Es wäre Dilettantismus, geschmückt vielleicht mit einem Schein von Wissenschaftlichkeit, aber immer nur Dilettantismus, der sich mit seinen Methoden nicht mit jenem Durchdringungsvermögen messen könnte, mit dem sich ein „fachlich eingeweihter“ Arbeiter seines Gegenstands bemächtigt. Und es ist ganz sicher klar, dass wir einen solchen Dilettantismus unter der Vignette der „Geistesgeschichte“ nicht betreiben dürfen, weil das eine grundlegende Herabsetzung des wissenschaftlichen Niveaus bedeuten würde, das von den vorangehenden Generationen erreicht wurde. Die Geistesgeschichte soll eine Vertiefung der wissenschaftlichen historischen Bemühungen darstellen, und keineswegs deren Verflachung.

Auf der anderen Seite kann man die Geistesgeschichte aber auch nicht mit dem Begriff „Kulturgeschichte“ bzw. „Kulturmorphologie“ gleichsetzen, wie wir ihn in letzter Zeit z.B. bei Oswald Spengler, Frobenius, G. Ferrero und anderen Autoren dieser Art finden, auch wenn diese Autoren sich standhaft und nachdrücklich dagegen verwahren, dass unter dem Wort Kultur nur die einfache Addition der einzelnen schöpferischen Äußerungen der menschlichen Gemeinschaft verstanden wird (sei es als Gesamtheit oder in einer bestimmten regionalen oder anderen Begrenzung), und hervorheben, dass das Ziel ihrer Beobachtungen ein besonderes, eigenständiges Phänomen ist, das der eine „Kulturseele“, der andere „Paideuma“ usw. nennt. Ungeachtet dessen, dass es möglich wäre, wohl allen Versuchen in diesem Bereich den Vorwurf eines gewissen wissenschaftlichen Mystizismus zu machen, der dem vernünftigen Erkenntnisweg vollkommen entsagt und sich nur auf das intuitive Erkennen beschränkt („erleben“ nennt es Spengler), ist sicher jedem klar, der sich nur etwas tiefer mit der Literatur befasste, die von Spenglers zweiteiligem Traktat über den Untergang der westeuropäischen Kultur dargestellt wird, dass es sich hier nicht um die Problematik des Geistes handelt, welche – wie es die Bezeichnung selbst anzeigt – die Geistesgeschichte anvisiert, sondern um die Problematik der Seele, eine psychologische Problematik. Als „formgewordenes Seelentum“– ein zwar gewissermaßen gewaltsamer Ausdruck, der aber dennoch Spenglers Ausgangspunkte nicht verschleiert – definiert Spengler die Kultur. Es geht ihm darum (wenn wir grob die vieldeutigen und bisweilen sehr unklaren Darlegungen Spenglers zusammenfassen sollen), die „l´ame de la foule“ von Le Bon und Durkheim in ihrer historischen Entwicklung zu erhellen: zu zeigen, wie die Seele der Masse sich in ihrem kulturellen Werk ausdrückte, wie schöpferische Individuen in einer bestimmten statischen oder dynamischen Umwelt unentrinnbar dieser Seele der Masse unterworfen wurden und unter deren Druck und Führung („durch das Schicksal“) ihre literarischen Arbeiten schrieben, ihre Bilder malten, ihre wissenschaftlichen Aufgaben bearbeiteten usw., wie diese Seele, indem er die Entwicklungskurve applizierte, welche die menschliche Seele durchdringt, entstand, sich durchsetzte und sich zurückbildete, wie die menschliche Kultur durch diese Seele – bzw. diese Seelen – einen plastischeren und vielfältigeren Charakter bekam usw. Allerdings umgeben alle diese Unklarheiten, welche die Theorie von Le Bon und Durkheim in ihren Wurzeln begleiten, auch die Auslegungen des Buches „Der Untergang des Abendlandes“ und aller ihm wesensverwandten Bücher. Wenn wir die Versuche Spenglers und ihm ähnlicher Autoren nicht als Dilettantismus in jenem Sinne bezeichnen, wie wir zuerst davon sprachen, geschieht das nur aus Zurückhaltung, die von der Tatsache auferlegt wird, dass es sich hier vorerst um eine sehr junge und wohl noch entwicklungsfähige Forschungsbemühung handelt.

Die Geistesgeschichte hat den menschlichen Geist zum Gegenstand, d.h. jene Potenz des Einzelnen und auch einer größeren oder kleineren menschlichen Gesellschaft, die es ihnen ermöglicht, geistige Werte (Begriffe, moralische Imperative) zu schaffen, sie zu begreifen und weiteren Handlungsträgern mitzuteilen. Es wäre allerdings möglich, dieser Definition des wissenschaftlichen Gegenstands unserer Disziplin folgende Frage in den Weg zu werfen: Hat der menschliche Geist – in dem Sinne, wie wir ihn gerade definierten – irgendeine Geschichte? Ist das keine Potenz, die dem Menschen als Gattung, als sein prinzipiell und grundlegend unveränderliches Kennzeichen, character indelebilis generis humani, gegeben ist, die im statischen Raum wohl unterschiedlich abgestuft sein kann, d.h. bei Individuen, die in

der gleichen Epoche zusammenleben, aber den dynamischen Raum – den eigenen Lebensraum des Historikers – im Prinzip unverändert als unreduziertes und unreduzierbares Vermächtnis von Generation zu Generation durchläuft? Kann diese Potenz jene Bewegung äußern, die von der Geschichte vorausgesetzt wird und welche überhaupt die Bedingung jeder Änderung ist, kann sie ihre Richtung ändern, kann sie andere Wege wählen, als jene, die sie vorher beschritten hat? Kann zum Beispiel der Begriff der Freiheit oder der Begriff der Gerechtigkeit, den diese menschliche Potenz schafft, begreift und tradiert, in einer Generation eine andere Beschaffenheit annehmen als in der anderen Generation, kann er im XIII. Jahrhundert anders begriffen und tradiert werden als zum Beispiel im XVII. Jahrhundert? Stößt der Historiker hier nicht auf die Unwandelbarkeit geistiger Werte, ohne die nicht nur die Verständigung zwischen Individuen, sondern auch die Verständigung zwischen Generationen – der Zusammenhang und die Ordnung in der menschlichen Gesellschaft – unmöglich wären? Ist wirklich der menschliche Geist gemeint – oder unterlagen wir vielleicht, indem wir uns bemühten, diese neue Disziplin im Rahmen der historischen Forschung zu gründen, nur einer optischen Täuschung, die von einer an Änderungen reichen Zeit hervorgerufen wird, in welcher scheinbar jedes Vermächtnis der Vergangenheit zugrunde geht?

Es besteht kein Zweifel, dass diese verzweigte Frage mit nicht geringer Kraft auf unsere Erwägungen aufprallt. Aber ich denke, dass es wiederum nicht notwendig ist, dieses Hindernis, das unserer Definition des wissenschaftlichen Gegenstands der Geistesgeschichte im Wege steht, überzubewerten. Gehen wir für ein Beispiel in den Bereich über, in dem sie sich mit möglichst rudimentärer Anschaulichkeit zeigen wird. Wenn du einen Turm zum Beispiel von der einen Seite betrachtest, wird er dir anders erscheinen, als wenn du ihn von der anderen Seite betrachtet, ja, es wird einen Unterschied in deiner Perspektive geben, wenn du deinen Standpunkt auch nur um einen sehr kleinen Winkel änderst. Und dennoch hat sich am Turm selbst nichts geändert: er steht, wie er stand, er schimmert feuerrot oder strahlt kupfergrün, ebenso wie er vorher schimmerte oder strahlte. Nur seine Einrahmung – die von den Sinnen wahrgenommenen Zusammenhänge zwischen ihm und seiner Umgebung – haben sich verändert: statt auf dem Hintergrund des dunklen Waldes, von dem er sich mit seinen angegrauten Wänden und seinem rötlichen Dachstuhl nicht allzu stark abhob, tritt der gleiche Turm nun mit seinem dunklen Profil vor weißen Wolken markant hervor, oder er spaltete sich wieder durch seine farbige Wirkung, indem er im unteren Teil inmitten angehäufter ländlicher Gebäude erlosch, er versank in der Tiefe eines Bergtals, in das du von einer Seite hineinblickst usw. In diesen Zusammenhängen erscheint er dem Blick des Beobachters jedoch anders, er bekommt eine andere farbige, lineare und nicht zuletzt auch geistige Bedeutung, er erhält als Element im Zusammenspiel all dessen, was Sie mit Ihren Augen wahrnehmen, eine andere Funktion.

Und ähnlich wie es dieses grobe Beispiel zeigt, verhält es sich auch mit dem menschlichen Geist bzw. mit seinen Äußerungen, in denen ihn die Geistesgeschichte begreift. Nehmen Sie bspw. den Begriff der Freiheit: Dieser Begriff bleibt in seinem Wesen sicher der gleiche, ob er dir aus Inschriften des alten Babylonien oder in einer Rede eines griechischen Philosophen, in einem frommen Traktat eines Dominikanermönchs des XIV. Jahrhunderts, einer Donnerpredigt eines Reformationseiferers, einer gottlosen aufklärerischen Erwägung, einer flammenden Ansprache eines Arbeiterführers vom Ende des XIX. Jahrhunderts usw. entgegentritt. Nirgendwo werden an seinen grundlegenden Umrissen Zweifel bestehen und, auch wenn der nazistische Alptraum vom Ende der heutigen dreißiger oder der ersten Hälfte der heutigen vierziger Jahre sich bemühen wird, unter diesen Begriff die schreckliche Wirrnis einzuzwängen, welche die Freiheit in seinem Munde bedeutete, und darlegen wird, dass Freiheit mehr oder weniger mit dem imperialistischen Willen zur Macht identisch ist, spüren Sie klar, dass diese Umrisse hier nicht verloren gingen und die Richtung des Denkens des Sprechers wenigstens so bestimmen, wie eine gestohlene Sache die Richtung des Denkens des Diebes bestimmt. Und dennoch – wie anders erscheint die Freiheit in den geistigen Zusammenhängen zum Beispiel des XIV. Jahrhunderts – wir könnten sagen: in der gedanklichen, geistigen Struktur des XIV. Jahrhunderts – und wie anders wiederum sieht sie in den geistigen Zusammenhängen (der geistigen Struktur) der Aufklärung aus! Wenn im

ersten Fall die gedankliche Gestalt und Funktion dieses Begriffs durch den Begriff Gott bestimmt ist, der nachdrücklich im zeitgenössischen Leben vor anderen hervortritt (in jenem Sinne wenigstens, dass die menschliche Freiheit sich im Grunde als eine gewisse Widerspiegelung einer vollendeteren Freiheit, d.h. der göttlichen Freiheit, darstellt und sich in den Grenzen dieses Begriffs entwickelt, d.h. wenn es die göttlichen Gebote erlauben, die z.B. zum Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit nur anhalten, insofern diese der Vollbringer der Weisungen des Erlösers ist), wird er im anderen Fall vor allem durch materielle Tatsachen definiert, die der Hauptgegenstand des Interesses bei einem materialistischen, das Zeitalter Voltaires charakterisierenden Denker sind, und, während die Aufklärung bspw. in religiösen Angelegenheiten die volle Freiheit der gedanklichen Wege einfordern wird, wird sie der konkreten Macht, die vom absolutistischen Staat dargestellt wird, ein breites Feld räumen und den Menschen dort einschränken, wo er im gemeinsamen Zusammenleben in irgendeiner Weise z.B. die Existenzgrundlagen anderer Menschen berührt. Die Basis, dass Freiheit Leben gemäß dem eigenen Willen ist, ist hier offenbar erhalten geblieben, aber die Definition dieser Basis und ihre eigentliche Gestalt änderten sich gemäß der geistigen Struktur, in deren Zusammenhänge der Begriff eingesetzt wurde.

Und damit wir nicht bei einem – übrigens nur sehr grob skizzierten – Beispiel bleiben: wir beobachten eine Änderung bspw. im Begriff des Staats, die das frühere Mittelalter vom Hochmittelalter unterscheidet! Beim heiligen Augustinus, der uns zu recht als Repräsentant des früheren Mittelalters dienen kann, das den letzten Kreisen der Antike noch eng benachbart ist, erscheint der Staat noch als „civitas terrena“ im Gegensatz zu „civitas Dei“, dem Reich Gottes, das nicht von dieser Welt ist. Der Wert, den das Umfeld des alten Roms auf einen festen Aufbau des staatlichen Lebens und seine Untermauerung durch genaue gesetzliche Normen legte, die das Handeln und Wirken des Einzelnen wesentlich einschränken, bewirkte, dass der Staat vor den Augen dieses großen Kirchen[lehrers] vor allem als Werk menschlicher Hände emporwuchs, das eng mit der (im Kern) sündigen Natur des Menschen verbunden ist. Die Entstehung des Staats ist nach dem hl. Augustinus in der Sünde der Herrschsucht verankert (cupido dominandi, libido dominandi), die den Menschen dazu führte, sich entgegen der natürlichen Ordnung, die dem Menschen nur erlaubt, über niedrigere Geschöpfe, d.h. Tiere zu herrschen, die Herrschaft über seine anderen, schwächeren und weniger gewandten Zeitgenossen anzumaßen, und nur die Gnade Gottes, die uns in Jesus Christus den Weg zur Erlösung zeigte, erlaubt dem Staat, aus dem verwunschenen Kreis von Sünde und Verdammung zu entkommen, denn der Repräsentant des Staats, der seinen eigenen Willen ganz leugnet und sich den Geboten des Evangeliums unterwirft, wird ihr einfacher Vollstrecker, er erneuert eigentlich die natürliche Ordnung und lässt eine höhere Existenz, d.h. Gott, über eine niedrigere Existenz, d.h. den Menschen, herrschen. Demgegenüber begegnen wir beim hl. Thomas von Aquin, in dem wir wiederum zu recht die Verkörperung des Hochmittelalters sehen können, einer ganz anderen Auffassung des Staats, die in keiner Richtung jene pessimistischen Züge trägt, welche die Auffassung von Augustinus kennzeichneten. Durch Jahrhunderte entfernt von den Zeiten, in deren Erinnerungen der Staat als Verfolger des Christentums auftrat, der mit seinen Gesetzen die Anhänger der Lehre Christi verfolgte, und im Gegenteil gesättigt mit der Atmosphäre der westeuropäischen Gotik, die unter der Parole „quod potestas temporalis subditur spirituali“ (dass die weltliche Macht der geistlichen Macht unterstellt ist) antrat, sieht der heilige Thomas im Staat keineswegs eine Einrichtung, die von der entstellten menschlichen Natur ins Leben gerufen wurde, sondern im Gegenteil, eine Institution, die dazu notwendig ist, dass sich die menschliche Gesellschaft sowohl auf dem Felde der Geisteskultur als auch im materiellen Wohlstand angemessen entwickeln kann, ja, in diesem Sinne auch eine natürliche, sogar direkt von Gott zur Rettung und zum Wohl der menschlichen Gattung gegebene Institution. Er erkennt zwar an, dass es auch das letzte Ziel des Staats ist, Menschen auf dem Wege der Tugend zur ewigen Seligkeit zu führen, aber diese Führung ist nicht die eigentliche Aufgabe der staatlichen Autorität, die sich eher um das zeitliche Wohl der Untertanen kümmern soll (und in diesem Sinne ist er auch der höchste Herr), sondern vor allem Sache der Geistlichen – in diesem Sinne vor allem des Geistlichen par excellence, d.h. des römischen Papstes. Der Begriff bleibt hier also in

seinen Grundzügen erhalten, und dem aufmerksameren Auge des Betrachters entgeht sicher auch nicht, dass die Vorstellung des Staats beim hl. Thomas von Aquin auch in einigen Einzelheiten sehr eng mit der ähnlichen Vorstellung beim hl. Augustinus zusammenhängt (der Regent bei Thomas unterscheidet sich sicher vom Regenten bei Augustinus nur dadurch, dass sein Verhältnis zu Gott nicht so unmittelbar ist wie bei dem großen Kirchenlehrer von der Wende von der Antike zum Mittelalter, sondern dass es vom Papst und überhaupt der geistlichen Macht im weitesten Sinne dieses Wortes vermittelt ist) – und dennoch: die zeitgenössischen Zusammenhänge, die gedankliche Struktur der Zeit, in welche dieser Begriff im ersten Fall fällt und in der er im zweiten Fall verankert ist, verleihen ihm wenigstens in seiner detaillierteren Auflistung eine deutlich andere Beschaffenheit. Wenn seine Grenzen im ersten Fall vom urchristlichen Spiritualismus bestimmt werden, dessen Königreich nicht von dieser Welt ist und der sich, da er die Tatsachen dieser Welt bisher nicht voll seinen Idealen und Prinzipien unterordnen kann, in offenbarer Verachtung von ihnen abwendet, so wird der Begriff im zweiten Fall durch den vergeistigten Realismus des reifen Mittelalters definiert, der, nachdem er in der Christianisierung des diesseitigen Lebens wesentlich vorangeschritten ist, annimmt, dass er das Königreich Christi voll mit dem irdischen Königreich versöhnen und harmonisieren wird.

Man kann allgemein sagen, dass es im menschlichen Denken keinen Begriff und keine Vorstellung gibt, deren allgemeine Beschaffenheit, die den Zeitgenossen des gleichen Jahrhunderts – auch durch Generationen, die Zeitalter voneinander entfernt sind – gemeinsam ist, sich nicht wandeln würden, wenn sie in ein anderes zeitliches Umfeld, in eine andere Gedankenstruktur, in eine andere geistige Umgebung versetzt werden. Wie im oben verwendeten, groben Beispiel des Turms, der sein Aussehen und seinen farbigen, linearen, ggf. geistigen Ton je nachdem verändert, ob er im Zusammenspiel seiner Umgebung von der großen dunklen Fläche des Waldes attackiert wird oder ob er z.B. neben der breiten und mächtigen Fassade eines neuzeitlichen, stilistisch uneinheitlichen Gebäudes steht, ob ihn der jubelnde Akkord von Weiß und Blau auf dem leuchtend klaren Himmel unterstützt, so treffen wir auch hier auf unterschiedliche Wandlungen, je nachdem ob im Denken einer solchen Zeit die Vorstellung des Absolutums als stärkere Dominante auftritt oder ob hier die Neigung zum Relativismus stärker zur Geltung kommt, ob hier geistige Begriffe und Vorstellungen Vorrang haben oder Vorstellungen aus der materiellen Welt überwiegen, ob wir uns in der anziehenden Nähe des Begriffs Gesetz wiederfanden oder umgekehrt auf einem Boden standen, der von den Prinzipien extremer Ungezwungenheit beherrscht wird usw. Auch Begriffe und Vorstellungen aus dem Umkreis des religiösen Lebens, in dem die menschliche Sehnsucht nach Stabilisierung und Präzisierung von Vorstellungen, Begriffen und Gedanken den stärksten Ausdruck findet, sind nicht von der Gültigkeit dieser Regel ausgenommen: Auch die Auffassung Gottes innerhalb der gleichen ausgeprägten kirchlichen bzw. religiösen Gesellschaft ist im Verlauf der Jahrhunderte unterschiedlich, und einmal tritt dieser, das andere Mal wieder jene Zug in den Vordergrund seines Bildes, wie es die Gläubigen vor sich haben (siehe z.B. den unterschiedlichen Wert, den verschiedene Zeitalter auf die Menschwerdung und die gott-menschliche Wesenheit Christi legten!).

Und die Geistesgeschichte – wir können in genauerer Fassung die oben benutzte Definition wiederholen – zielt als auf ihren Gegenstand gerade auf diese Wandlungen ab, die der menschliche Geist, d.h. seine erfassbaren Äußerungen: Vorstellungen, Begriffe, Gedanken, in verschiedenen zeitlichen (ggf. noch weiter: geographischen, sozialen, wirtschaftlichen usw., wie wir noch hören werden) Milieus durchläuft, auf die Wandlungen, die in diesen Äußerungen durch das Wirken der geistigen Strukturen, die sie umgeben, eintreten. Zu erfassen, wie sich die einzelnen Äußerungen des menschlichen Geistes gemäß dem historischen Boden unterscheiden, in den sie gesetzt sind und aus dem sie ihre lebensspendenden Kräfte schöpfen, welche neuen – im eigentlichen Wortsinne historischen – Beschaffenheiten sie durch die Zusammenhänge annehmen, in denen sie sich in dieser oder jener Zeit wiederfanden (auch wenn sich ihr Wesen nicht ändert), das ist die Aufgabe der Geistesgeschichte.

Der so definierte Gegenstand verlangt allerdings – wie es schließlich auch natürlich ist, wenn wir von einer besonderen wissenschaftlichen Disziplin sprechen wollen – besondere, ihm angemessene und für ihn geeignete wissenschaftliche Methoden. Und es ist auch in dieser Sache notwendig, dass wir versuchen, etwas Licht auf den Weg dieses neuen Wissenschaftszweigs zu werfen.

II.

Haben wir den Gegenstand der Geistesgeschichte im vorhergehenden Aufsatz als die Wandlungen definiert, welche die einzelnen Äußerungen des menschlichen Geistes in den Zusammenhängen unterschiedlicher historischer Milieus durchlaufen, stehen wir, ob wir wollen oder nicht, vor weiteren Fragen: Wie ist das Verhältnis dieses Wissenschaftszweigs zum Beispiel zur Philosophiegeschichte, zur Rechtsgeschichte, zur Literaturgeschichte, zur Religionsgeschichte und überhaupt zur Geschichte der menschlichen geistigen Tätigkeit, die unter verschiedenen Bezeichnungen in den vorhergehenden Generationen gepflegt wurden?

Wir antworteten auf diese – keineswegs unerwarteten Fragen – eigentlich bereits in der vorangehenden Erwägung darüber, was die Geistesgeschichte ist, indem wir nachdrücklich betonten, dass man in der Geistesgeschichte nicht nur eine Kumulation der Geschichte einzelner Geisteswissenschaften bzw. geistiger Bemühungen überhaupt sehen darf. Aber wir dürfen mit dem Verweis auf diese Antwort einer detaillierteren Antwort, welche die Grenze zwischen der Geistesgeschichte und den gerade erwähnten weiteren Gebieten der verzweigten Bemühung des heutigen Menschen um das Erkennen der Vergangenheit genauer festlegt, nicht ausweichen – umso eher, da durch diese Antwort die Grundlagen des neuen Wissenschaftszweigs unzweifelhaft weiter und deutlicher ausgeleuchtet werden können.

Es ist sicherlich unstrittig, dass die Geistesgeschichte, so wie wir sie im Hinblick auf ihren Gegenstand zuerst definierten, viel z.B. mit der Geschichte der Philosophie gemeinsam hat. Auch dem Historiker dieses Wissenschaftszweigs geht es in gewissem Sinne um die Wandlungen des menschlichen Geistes in den einzelnen zeitlichen Milieus, darum, wie sich bspw. die Vorstellungen und Interpretationen vom Entstehen und der Beschaffenheit der Welt in der altgriechischen, in der römischen, in der mittelalterlichen usw. Philosophie änderten, wie sich die Vorstellung und der Begriff Gottes von den alten Philosophen über die Philosophen der europäischen Antike und des europäischen Mittelalters bis in die Zeit der neuzeitlichen Philosophie umformten, wie sich die Ansichten zum Verhältnis von Materie und Geist mit dem Fortschreiten der Jahrhunderte voneinander unterschieden usw. Insoweit ist dann auch die Geschichte der Philosophie, insofern sie wohl solche strukturalen Änderungen der einzelnen Äußerungen des menschlichen Geistes in bestimmten Entwicklungsreihen verfolgt, wenn schon nicht identisch, dann wenigstens parallel zur Geistesgeschichte.

Und ähnlich ist das auch zum Beispiel bei der Rechtsgeschichte, der Literaturgeschichte und den anderen, gerade aufgezählten Wissenschaftszweigen. Wenn zum Beispiel die Rechtsgeschichte verfolgt, wie sich die Vorstellung und der Begriff der staatlichen Souveränität entwickelte, angefangen vom bekannten Philosophen und Politiker des XIV. Jahrhunderts Marsilius von Padua über Thomas Hobbes bis hin zu den Staatswissenschaftlern des XIX. Jahrhunderts, ist sie der Bemühung des geistesgeschichtlichen Forschers ganz sicher sehr nah – ebenso wie wenn der Literaturhistoriker als Thema seiner Arbeit die Entwicklung des Begriffs „Titan“ und überhaupt „Titanismus“ im neuzeitlichen Schrifttum wählt, oder der Historiker, der sich mit der Religionsgeschichte befasst, sich in den Umbildungen verbeißt, die der Marienkult in der westlichen Kirche vom Ende der urchristlichen Zeit bis zum Barock durchmachte usw. Auch in der Wirtschaftsgeschichte bewegt sich zum Beispiel so ein Max Weber mit seinen Auslegungen über die Zusammenhänge der westeuropäischen Reformation mit der Entstehung und anfänglichen Entwicklung des westeuropäischen Kapitalismus in nächster Nähe zu einem Historiker der Geistesgeschichte.

Aber ist es sicherlich keine weitreichende Erklärung notwendig, damit wir die Grenzen erkennen, welche die Bemühungen des Forschers der Geistesgeschichte auf der einen und die Bemühungen der Historiker, die sich mit der Philosophiegeschichte, der Rechtsgeschichte, der Literaturgeschichte, der Religionsgeschichte usw. befassen, auf der

anderen Seite auch in den Augenblicken der größten Annäherung voneinander abgrenzen. Nehmen Sie bspw. jene Philosophiegeschichte: Es besteht kein Zweifel, dass die Verfolgung eines Begriffs und einer Vorstellung von der Welt, ihrer Entstehung und Erhaltung, von Gott, Materie, Geist usw. – überhaupt der Entwicklung von Begriffen und Vorstellungen in der menschlichen Gesellschaft nicht die einzige Aufgabe des Historikers ist und sein kann, der sich speziell mit diesem Fach befasst. Im Gegenteil: die Arbeit, die solche speziellen Fragen ins Auge fasst, bildet nur einen sehr kleinen und entschieden nebensächlichen Bereich seines umfangreichen Arbeitsfeldes. Wenn die Philosophiegeschichte nur verfolgen würde, wie sich der Begriff Gottes, der Begriff der Materie, die Vorstellung der Schönheit usw. entwickelt hat, wäre das offenbar überhaupt keine Geschichte der Philosophie. Auch in den Fällen, wo sie sich solchen Aufgaben und Themen speziell zuneigt, muss der Forscher, der sich mit der Philosophiegeschichte abgibt, wirklich vor allem von der Philosophie ausgehen, d.h. von einem bestimmten, gemäß den Individualitäten der Denker verschieden geformten gedanklichen System, und in den Begriffen bzw. Vorstellungen, die er verfolgt, vor allem dessen Bekundungen, ggf. Elemente gewahren. Nicht der Begriff als Begriff, der Begriff als solcher, sondern der Begriff als Ausdruck einer bestimmten Philosophie: verkeilt in ihre Zusammenhänge, in ihnen begriffen und von ihnen erklärt, ist Gegenstand der wissenschaftlichen Bemühung des Historikers der Philosophiegeschichte, auch wenn er sich scheinbar mit Begriffen, ggf. mit Vorstellungen in ähnlichem Sinne befassen wird, wie das der Historiker der Geistesgeschichte tut. Ihn wird nicht das Wort Gott interessieren, das außerhalb des Kreises bestimmter philosophischer Auslegungen, in der Arenga einer Herrscherurkunde oder in einer Aufschrift auftritt, wenn es auch in die allerinteressantesten gedanklichen Zusammenhänge gesetzt wäre. Ihm wird die Losung „Freiheit", die aus einer Ansprache zum Beispiel bei einer Wahlversammlung, die einen neuen Herrscher wählen soll, oder aus dem Manifest der aufständischen Bürger oder aus einem flammenden Gedicht usw. zu ihm dringt, kein ausreichendes Arbeitslockmittel sein, wenngleich sie mit dem allergrößten Nachdruck vorgebracht wurde. Es fesselt ihn nicht, wie der Autor irgendeines mittelalterlichen Romans sich die Schönheit vorstellt und wie er sie seinem Leser mitteilt und wie sie ein neuzeitlicher Romanschriftsteller in seinem Werk sieht bzw. gestaltet, obgleich es sich sicher um sehr interessante Ansichten handelt. Nur philosophisch ausgefeilte Begriffe, d.h. Begriffe, die das vielseitige Feuer des philosophischen Systems durchliefen, die mit einer bestimmten Bemühung bearbeitet wurden, damit ihre Plastizität der Plastizität anderer Begriffe entspricht und sich mit ihnen zu einer festen gedanklichen Einheit verbindet, und die fest mit anderen verflochten sind, die im gleichen gedanklichen Feuer entstanden, sind seiner Aufmerksamkeit würdig. Wir könnten sagen, dass die Struktur der Zeit, in welche wir die Begriffe, Vorstellungen und anderen Äußerungen des menschlichen Geistes zuerst setzten, als wir über den Gegenstand der Geistesgeschichte sprachen, hier von der Struktur des philosophischen Systems ersetzt wird, das die Richtung und die Methode des Forschers unterschiedlich bestimmt. Nicht gemäß dem, in welches zeitliche Umfeld sie gesetzt sind, sondern gemäß dem, in welchem philosophischen System sie sich wiederfinden, nehmen diese Äußerungen des menschlichen Geistes für ihn ein verschiedenes Aussehen an.

Und ähnlich wie es bei der Philosophiegeschichte und der Geistesgeschichte ist, ist es auch zum Beispiel im Verhältnis der Rechtsgeschichte zur Geistesgeschichte. Den Historiker, der sich mit der Rechtsgeschichte befasst, wird bspw. der Begriff des Eigentums nur insofern interessieren, als er ihm das Element und der Bestandteil eines bestimmten Rechtsgebäudes sein wird, insofern sich in ihm die Bemühung darstellen wird, eine bestimmte Gesellschaft mit einer bestimmten Ordnung zu durchdringen und zu durchsetzen. Sobald er sich von dieser Perspektive lösen und anfangen würde, sich mit dem Begriff des Besitzes zum Beispiel bei Platon zu befassen, um seine Rolle in Platos Vorstellungen über die perfekte Gesellschaft oder in den Vorstellungen seiner Schüler und Nachfolger darüber, wie ein Umfeld aussehen soll, das dem Einzelnen die größte vorstellbare Glückseligkeit gewährt, zu klären, hört er auf, ein Rechtshistoriker im eigentlichen, engeren Sinne des Wortes zu sein – es sei denn vielleicht, er würde sein Beobachten nur als eine Art Prolegomenon durchführen, das die Wurzel des Begriffs Besitz zum Beispiel im Codex iuris civilis von Justinian dem Großen

erfassen soll. Und auf dem Boden der Geistesgeschichte findet er sich dann wieder, wenn er „Eigentum“ nicht in den Zusammenhängen einer bestimmten normativen Bemühung oder in den Zusammenhängen eines bestimmten philosophischen Systems und ähnlich verfolgen wird, sondern als allgemeines zeitliches Phänomen: als Begriff, dessen einzelne Züge sich deutlich von den Zügen unterscheiden, die ihn in anderen Zeiten kennzeichneten, und der sich gerade durch diese Züge eng mit den Tendenzen verknüpft, die diese Zeit beherrschen. Um konkreter zu sprechen: wenn er zum Beispiel zeigt, wie sich der Begriff des Eigentums in engem Kontakt mit der rein spiritualistischen Einstellung der westeuropäischen romanischen Zeit entwickelt, die jene Formulierung des Begriffs, wie sie sich in der Lehenseinrichtung äußerte, nicht nur zulässt, sondern direkt zu ihr hinführt, d.h. nicht in einem solchen Maße die unmittelbare Beherrschung und Steuerung des „Eigentums“ durch den „Eigentümer“ verlangt, sondern zulässt, dass dem „Eigentümer“ das „Eigentum“ nur in geistigem Sinne, indirekt, durch geistige Verpflichtungen unterstellt ist, an das er den unmittelbaren Nutzer bindet (durch Treue, durch Mitbeteiligung, durch Dienst usw.).

Zum Dritten sollten wir dann wenigstens – um mit der Aufzählung der Beispiele, die in ihrem Grunde gleichbedeutend sind, nicht allzu sehr zu ermüden – bspw. die Beziehung der Geistesgeschichte zur Literaturgeschichte bemerken, die wir gleichfalls oben bereits angeschnitten hatten: Wenn der wissenschaftliche Forscher verfolgt, wie sich die Vorstellung vom vereinsamten Individuum entwickelte, das sich steil inmitten des verlassenen zeitlichen und statistischen Raums erhebt, in unserer Literatur angefangen von jenem K. Hynek Mácha über J. V. Frič und Hálek bis zu Jaroslav Vrchlický und Svatopluk Čech, wie unterschiedlich sie auf die innere und äußere Farbigkeit des romantischen Verses bei uns wirkte, indem sie sein Pathos, seine rhythmische Wirksamkeit und auch den gestalterischen Farbenreichtum hob, wie unterschiedlich sie die in ihm vorherrschende Stimmung ansetzte usw., werden wir sicher nicht zweifeln, dass er als literaturgeschichtlicher Forscher auftritt, auch wenn mehrere seiner Blickwinkel uns auch unter anderen Gesichtspunkten interessieren werden. Immer bleibt seine zentrale Frage hier eingeordnet in die Problematik des schönen Schrifttums und seiner inneren und äußeren Entwicklung. Dem Forscher, der die Vorstellung des vereinsamten Individuums, das sich trotzig inmitten seiner Umgebung emporstemmt – des Titanen – als Problem der Geistesgeschichte würde verfolgen wollen, würde es jedoch nicht genügen, dass er nur die tschechische Literatur von den dreißiger Jahren bis zu den achtziger Jahren des XIX. Jahrhunderts kennt und beherrscht, dass er „Máj“, „Lada Niola“, „Protichůdci“, „Goar“, „Z hlubin“, und wie all diese poetischen Bücher noch heißen, gelesen hat, die der Literaturhistoriker in der Bemühung durchgehen muss, die innere Physiognomie dieser Literatur zu erfassen, dass er mit der Entstehung, der zeitlichen Abfolge und den inneren Zusammenhängen all dieser Werke vertraut ist – einfach, dass er das gesamte literarisch-historische Terrain beherrscht. Der Titanismus als <u>zeitgenössisches</u> Problem müsste sich nicht nur im dramatischen, pathetisierten Vers oder überhaupt im scharf zeichnenden Spiegel der schönen Literatur äußern, sondern auch bspw. in der bildenden Kunst: zum Beispiel in der Malerei, deren Farbigkeit und lineare Wirkung sich unter dem Druck der vereinsamten Stimmungen ändert, die vom üblichen schematischen affektiven Typ nicht weniger abweichen als das Kolorit und der thematische Inhalt des zeitgenössischen Verses. Auch das wirtschaftliche Denken kann uns in seinem Sinne eine Antwort auf die Frage geben, wie sich die Vorstellung vom vereinsamten, widerspenstigen Individuum in der westeuropäischen Gesellschaft des XIX. Jahrhunderts artikulierte, denn auch darauf griff dieses Vorstellung über – und zwar mit keineswegs unbedeutenden Auslegern, ohne deren Erklärung wir schwerlich begreifen würden, warum das zeitgenössische Wirtschaftsleben den Interessen des Privatunternehmers ein derart breites Feld räumte, warum es mit solcher Eile die Hindernisse beseitigte, die in der Vergangenheit die Bahn der aggressiven Energie der wirtschaftlichen Individualität befriedet hatten, warum es die Fesseln der alten Zunfteinrichtungen lockerte und schließlich ganz auflöste usw. Ebenso spiegelt dann die Philosophiegeschichte vom Ende des XVIII. bis zum Anfang des XX. in unterschiedlichen Formen das Problem des zeitgenössischen „Titanen“ wider – beginnend von Kants Vorgängern bis zu Friedrich Nietzsche und den Nachklängen des neukantischen Idealismus usw. Erst dort, wo wir uns

diese gewisse Sinnverwandtschaft der geistigen Aktivität, die von einem gewissen zeitlichen Raum eingeschlossen ist, bewusst machen, wo wir uns den Zeitgeist, d.h. die grundlegende Tendenz, welche diese Zeit beherrscht, bewusst machen, befinden wir uns auf dem Boden der Geistesgeschichte in unserem Sinne des Wortes.

Es könnte allerdings – nach einer solchen Auslegung – scheinen, dass die Geistesgeschichte eine Art Polyhistorie ist, d.h. eine Zusammenfassung und Parallelisierung der Geschichte aller möglichen, für den Historiker interessanten Disziplinen ist, angefangen von der Wirtschaftsgeschichte bis zur Geschichte religiöser Kulte, Kunst usw. Und ich zweifle nicht, dass – insbesondere ein positivistisch geschulter Historiker – sich hier mit argwöhnischer Skepsis meldet und einwendet, dass eine solche Polyhistorie unvorsichtig Tür und Tor für eitle Scharlatanerie öffnet, die nur den Schein erwecken wird, dass sie alle Gebiete ihres geeinigten Königreichs beherrscht, sich in Wirklichkeit jedoch gerade nur an der Oberfläche jener Wirtschafts-, Sozial-, Religions-, Literatur- und Philosophiegeschichte, der Geschichte der bildenden Kunst, der Musik usw. bewegen wird. Denn jeder dieser Zweige der großen historischen Forschung hat heute nicht nur eine solche Menge an Daten, Kenntnissen und Arbeiten, dass er alle geistigen Kräfte des Einzelnen verschlingen muss, sondern sie entwickeln sich auch methodisch in beträchtlichem Maße charakteristisch und selbständig, indem sie ein besonderes Verfahren ausarbeiten, mit welchem man am günstigsten vom betreffenden Stoff Besitz ergreifen kann – und der Forscher, der zum Beispiel gleichzeitig die Musikgeschichte und die Wirtschaftsgeschichte würde pflegen wollen, würde bei eingeweihten Leuten wahrscheinlich ebenso lächerlich wirken wie der Virtuose, der gleichzeitig im Harfen- und im Geigenspiel würde brillieren wollen.

Aber hier handelt es sich offenbar um ein Missverständnis. Einem Forscher aus dem Gebiet der Geistesgeschichte – wenn es sich um einen wirklich seriösen Forscher handelt – liegt keineswegs daran, den Eindruck eines Spezialisten bspw. im Fach der Philosophiegeschichte oder der Geschichte des schönen Schrifttums usw. zu erwecken. Das überlässt er mit Freude und vollem Verständnis den wirklichen Fachleuten, die sowohl die einschlägige Menge der Daten und Angaben, als auch die eigene Methode dieses konkreten „Zweigs“ sicher beherrschen. Seine Aufgabe beginnt erst dort, wo die Aufgabe dieser Spezialisten endet: Seine Bemühung ist es mittels der Fakten oder noch besser: auf der Grundlage der Fakten, welche diese Forscher, jeder in seinem Zweig, ausgerüstet mit den genauesten, dementsprechenden Methoden, feststellten, zur Erkenntnis weiterer Tatsachen zu gelangen, die in gewissem Sinne über diesen Fakten stehen. Das erst – dieser weitere Abschnitt des Wegs – stellt den Ehrgeiz des Forschers dar, der sich seriös mit der Geistesgeschichte befasst. Für diesen weiteren Abschnitt des Wegs erst baut er seine eigene Methode auf, die sich – wie wir noch hören werden – nicht nur von der Methode der zuerst berührten historischen Spezialgebiete unterscheidet, sondern sich, indem sie andere Ziele erreichen will, notwendigerweise auch als selbständige Methode formiert. Und erst in diesem weiteren Abschnitt ist es auch notwendig, die eigentlichen Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Bemühung zu suchen, die nicht nur einfach eine Wiederholung dessen sind, was vorher der Wirtschafts-, Sozial-, Kunst- und Religionshistoriker usw. darbot, sondern die zu einem besonderen Erkennen, zu neuen geistigen Werten gelangen.

Vielleicht hemmt den Historiker jedoch die steckengebliebene, verabsolutierte, humanistische (oder eigentlichen: positivistische) Losung „ad fontes“, dass wir uns hier nicht auf dem Boden der direkten Quellenforschung, sondern auf dem Boden von Material befinden, das bereits von fremder wissenschaftlicher Bemühung bearbeitet wurde. Der Historiker – und zwar offenbar nicht nur derjenige, der die Solidität seines Handwerks in der alten Goll-Schule lernte – kann sich des Gefühls einer gewissen Unsicherheit dort nicht erwehren, wo seine Kontrollmöglichkeit in einem bestimmten Sinne begrenzt ist, wo er sich auf die Grundlagen eines anderen Arbeiters verlassen muss: War dieser Arbeiter – wird er sich nicht ohne Berechtigung in Gedanken fragen – in seiner Methode so genau, dass wir seine Ergebnisse einfach als unzweifelhaft akzeptieren können? War der Vorrat der Kenntnisse, die ihm zur Verfügung standen so breit und so vertieft, dass wir nicht fürchten

müssen, dass das, was er als feststehende Tatsache ansah, unter dem Aufprall anderer, ihm unbekannter Tatsachen zu Nichts zerfällt?

Auch in diesem Fall dürfen wir der Skepsis jedoch nicht stärker unterliegen, als es sich ziemt und notwendig ist. Vor allem auch in der politischen Geschichte, die den geläufigsten und konkretesten Zweig dieser wissenschaftlichen Disziplin darstellt, ist der Grundsatz „ad fontes" bzw. der Grundsatz der direkten Kontrolle der einzelnen Fakten und Daten von ausdrücklich positivistischen Lehrbüchern der historischen Methode errichtet, denn auch hier muss der Historiker, der einen breiteren Bereich irgendeines historischen Geschehens in seinen Blick fassen will, zum größten Teil mit den Ergebnissen fremder Arbeit rechnen und sich auf fremde Forschung verlassen. Auch ein Forscher, der sich die Aufgabe vornehmen würde, nur allein vielleicht die Herrschaft des Georg von Podiebrad zu schildern, könnte nicht überall „ad fontes" gehen, sondern er würde sich ganz unzweifelhaft an vorhergehende Bearbeitungen wenden – wenigstens in jener Geschichte der beiden Österreiche, in deren Schicksale diese Geschichte mehr als einmal eingreift, oder in der Geschichte der römischen Kurie, mit denen die Herrschaft des „Hussitenkönigs" gleichfalls eng zusammenhängt, und anderswo. Umso mehr gilt das dann von breiteren geschichtlichen Panoramen, wie es zum Beispiel die Geschichte des tschechischen Staats in der Hussitenzeit oder die tschechische Sozialgeschichte im Mittelalter, die Geschichte der tschechischen Nation in Böhmen und Mähren, die Geschichte Mitteleuropas usw. sind. Die synthetische Arbeit des Historikers wäre unmöglich, wenn wir die Skepsis und das Misstrauen gegenüber fremder Forschungsarbeit über ein vernünftiges Maß hinaus steigern und uns einzig und allein auf uns selbst würden verlassen wollen.

Und zum zweiten ist zu betonen, dass auch der Historiker der Geistesgeschichte bei seinem Vorgehen keinesfalls auf den Ehrgeiz, ad fontes zu gehen, d.h. seine Erkenntnisse direkt aus den Quellen zu schöpfen, die ihm diese oder jene Zeit hinterlassen hat, verzichtet, und dass auch er sich das volle Recht vorbehält, die Ergebnisse fremder Forschung zu überprüfen – wenigstens insoweit, als ihm z.B. die wissenschaftliche Diskussion über irgendeine Frage der Literaturgeschichte, der Wirtschaftsgeschichte, der Geschichte der bildenden Kunst und weiterer Zweige der historischen Disziplin dazu die Gelegenheit gibt. Wenn ich mich bspw. mit der Frage der Nobilität bzw. der Vorstellung der Nobilität in der Periode der böhmischen Renaissance und des böhmischen Barock beschäftigten werde, gebe ich mich ganz gewiss nicht nur mit dem Durchlesen fremder Arbeiten zufrieden, die über diesen Zeitabschnitt bei uns geschrieben sind, sondern ich lese mich auch direkt in diesen Paprocký, Balbín, Pešina z Čechorodu, Bechovský und andere Autoren ein, die dieser Frage in ihren Schriften begegnet sind, und ich werde direkt in diesen Quellen verfolgen, wie sich bei ihnen die Vorstellung und der Begriff der Nobilität gebildet bzw. gewandelt hat. Wenn ich dabei die Schriften der Rejzeks, Bobeks, von Květoňová-Klímová, J. J. Hanuš, J. Morávek, V. Ryneš, Zdeněk Kalista und anderen verwenden werde, die mich in der Chronologie der Arbeiten Balbíns, in ihren äußeren Zusammenhängen, in ihrer inneren, gedanklichen Verzweigung usw. verschieden orientieren werden, wird das sicher nicht mehr geschehen, als wenn der Historiker, der zum Beispiel die Geschichte der Herrschaft von Georg von Podiebrad schreibt, unterschiedliche Arbeiten nutzt, die sich auf die zeitgenössische polnische Geschichte, auf die Herrschaft von Friedrich III. im Reich, auf die Renaissancepäpste usw. beziehen, eher im Gegenteil: weniger. Und auch zu ihnen werde ich nicht nur in rein passiv rezeptiven Beziehungen stehen, sondern ich werde das Recht zur Kontrolle wenigstens insofern nutzen, insofern es mir der Vergleich einer Arbeit mit der anderen Arbeit, die allgemeine methodische Erfahrung der historischen Wissenschaften usw. anbieten werden. Allerdings werde ich in meiner eigentlichen Zielstellung außerhalb ihres Bodens stehen, denn – wie bereits oben gesagt – geht es mir nicht um den Begriff und die Vorstellung der Nobilität in der Denkstruktur Balbíns, sondern in der Struktur des gedanklichen Lebens seiner Zeit: nicht um die Aufeinanderfolge, in der sich die beobachtete Vorstellung im Werk des gelehrten Jesuiten entwickelte, sondern um die Abfolge, in der ihre einzelnen Entwicklungsphasen im Rahmen des zeitgenössischen intellektuellen Lebens aufeinander folgten. Die erwähnten

Bücher werden für mich bis zu einem gewissen Maße eine Art Hilfswissenschaft meines eigenen Fachs darstellen, dessen Arbeit über ihnen beginnt.

III.

Unwillkürlich fanden wir uns – indem wir die Frage des Verhältnisses der Geistesgeschichte zu den übrigen Zweigen der historischen Forschung diskutierten – vor der Pflicht wieder, etwas detaillierter über die Methode zu sprechen, mit welcher ein Arbeiter dieses Wissenschaftszweigs zu seinen Ergebnissen gelangt.

Es gibt keinen Zweifel, dass eine wirklich detaillierte Auslegung in diesem Fall sehr viel Raum beanspruchen würde – weit mehr, als ihm im Rahmen dieser Marginalien gegönnt werden kann. In keinem Zweig der historischen Forschung gibt es eigentlich eine einheitliche und einzige Methode im vollen, genauen Sinne des Wortes. Jeder Forscher, der wirklich mit dem vollen Gewicht seiner Persönlichkeit ein solches Fach besetzt, arbeitet im Laufe der Zeit eine eigene Methode aus, die sich durch diesen oder jenen Zug von der Methode der anderen Forscher abhebt. Es genügt, die zwei Schüler der Goll-Schule nebeneinander zu stellen, die einander, in dieser sonst recht ungleichförmigen Gruppierung dieser Generationsschicht am nächsten waren: Josef Šusta und Josef Pekař. Das ist nicht nur eine unterschiedliche Lebenshaltung und eine abweichende formale, verbale Wesensart ihres Werks, die es uns erlaubt, diese beiden Forscher lebhaft zu erkennen: der Unterschied erscheint tatsächlich auch in der Methode, die auf der einen Seite – bei Pekař – darauf abzielt, möglichst direkt die nackte Form der einzelnen Tatsachen zu ergründen, wie sie uns bei einem unmittelbaren Inaugenscheinnahme der Quellen darstellen, die auf der anderen Seite – bei Šusta – weit mehr mit Parallelen anderer Fakten, anderer geographischer Gebiete, benachbarter Erscheinungen usw. arbeitet, um durch deren magische Berührung das Ereignis, Geschehnis, die Person, die Erscheinung usw., die den eigentlichen Gegenstand ihrer Erscheinung bildet, mit einer wirksameren Klarheit und Plastizität vor den Augen des Lesers hervorzurufen. Aber uns geht es nicht um eine Einzelheit, die bis in solche konkreten Schattierungen reichen würde, sondern nur um die Detaillierung der Hauptprinzipien, nach denen der Historiker der Geistesgeschichte sich in seinem Arbeitsvorgehen richten muss, wenn er wenigstens grob seine Ziele erreichen will.

Wie in anderen Bereichen der historischen Forschung so ist auch in der Geistesgeschichte die <u>Quelle</u> Grundlage und Ausgangspunkt der Arbeit des Historikers, denn auch der Gegenstand seiner Bemühungen ist die historische Wirklichkeit, d.h. eine bereits nicht mehr existierende Wirklichkeit, deren Bild – wenn keine eigenen Erinnerungen zur Verfügung stehen (was sehr selten ist) – von einem fremden Bericht oder einer fremden Mitteilung vermittelt werden – sei es von dieser oder jener Herkunft und Art.

Die Quellen, aus denen der Historiker der Geistesgeschichte schöpft, sind allerdings die unterschiedlichsten. Das Bild der Vergangenheit, um das es mir geht, kann mir ebenso von einem Bericht vermittelt werden, der direkt darauf abzielte, den zukünftigen Generationen etwas über ein Ereignis, eine Handlung, eine Person, eine Erscheinung usw. zu erzählen (Bericht aus einer Chronik, Tagebucheintrag, ein Dokument, das für die Zukunft aussagt, ein Monument, das zur Erinnerung an etwas oder jemanden errichtet wurde usw.), wie von einem Bericht, dessen Urheber nie ahnte, dass dieser sich als Beleg in den Händen des Nachfahren wiederfinden wird (Eintragung zur eigenen Erinnerung, Korrespondenz an einen Freund, Bilanz für eine augenblickliche Entscheidungsfindung oder für die diesjährige Hauptversammlung usw.). Und nicht nur das: Quelle kann mir auch eine scheinbar stumme Sache sein, deren Schöpfer überhaupt keine Mitteilungsabsicht in dem Sinne hatte, wie ein Mensch sie hat, der eine Chronik oder einen Brief schreibt, der durch ein Bild ein Geschehen erfasst, der irgendein Merkmal des Raums fotografiert usw. Warum könnte mir z.B. eine Barockarchitektur, wie es die Kleinseitner St. Nikolaus-Kirche ist, kein Zeugnis für bestimmte geistige Tatsachen aus der Zeit sein, in der sie entstand, warum könnte sie mir nicht z.B. mit ihren anthropomorphen Zügen, die so lebendig in der irdischen, ja zu irdischen und auf die Sinne einstürmenden Pompösität dieses Kultraums hervorstechen, die barocke Vorstellung von Gott erklären, warum könnte sie mir nicht vielleicht etwas über das Erlebnis

des Raums beim barocken Menschen erzählen, der sich nicht mit einem einfachen Zusammenleben mit einem solchen räumlichen Ganzen zufrieden geben kann, sondern sich bemüht, es verschieden zu beherrschen und seine einzelnen Elemente seinem umgestaltenden Willen zu unterwerfen, usw.? Es ist hier nicht mehr zu vollbringen, als – so wie bei anderen historischen Fächern – den Charakter dieser Quelle zu bestimmen: zu welcher Zeit sich diese Quelle bekennt, ob es tatsächlich eine authentische Quelle ist, d.h. ob sie wirklich in der Zeit entstand, zu der sie sich bekennt, ob sie nicht bewusst dazu gefertigt wurde, durch ihr Zeugnis zu verführen und zu täuschen usw. Denn auch eine solche Barockarchitektur, wie es die Kleinseitner St.-Nikolauskirche ist, könnte in einem bestimmten Sinne eine Fälschung sein: sie könnte im XX. Jahrhundert gebaut sein – so wie zum Beispiel der Barock der Kramář-Villa an der Straße Na Baště sv. Ludmily – und ihre Benutzung als Dokument bzw. Quelle zur Erkenntnis des Geistes des böhmischen Barocks könnte sich als trügerisch erweisen: Die Kunstgeschichte muss in diesem Falle für den Historiker der Geistesgeschichte jene Aufgabe ausführen, von der im vorhergehenden Kapitel unserer Erwägungen die Rede war.

Aber dem Beobachter, der sich aufmerksamer mit der Einstellung des Historikers der Geistesgeschichte zu seinen Quellen befassen wird, entgeht sicher nicht der Zug, der diese Einstellung bspw. von der Beziehung eines Historikers der politischen Geschichte oder der Militär-, Wirtschafts-, Sozialgeschichte usw. zu seiner Quellenbasis unterscheidet. Dieser Zug, welcher der Methode der Geistesgeschichte gleichzeitig ihren spezifischen Charakter gibt und ihre beträchtliche Selbständigkeit hinsichtlich der Methoden anderer historischer Zweige sicherstellt, hängt wiederum eng damit zusammen, was wir über die Geistesgeschichte im vorhergehenden kleinen Kapitel unserer Erwägungen erzählt haben. Denn die Tatsache, dass der Historiker die einzelnen Tatsachen, die den Gegenstand seiner Beobachtung bilden, vor allem in der Struktur der Zeit, in welche sie gehören, verfolgt, erlaubt es ihm nicht gut, den Boden einer solchen Zeit zu verlassen und bspw. in einer Quelle des XVII. Jahrhunderts die Klärung eines geistigen Phänomens des XV. Jahrhunderts zu suchen. Wenn zum Beispiel der Militärhistoriker eine zuverlässige Unterlage zur Beschreibung einer wichtigen Episode in der Schlacht am Weißen Berg zum Beispiel auch in einer Chronikschilderung von einem František Beckovský finden kann, der sich auf heute verlorene Nachrichten aus dem Jahr 1620 stützte, kann der Historiker der Geistesgeschichte einem Zeugnis des XVIII. Jahrhunderts bspw. über die Vorstellung der Güte Gottes aus der Zeit Comenius' nicht ohne prinzipielles Misstrauen begegnen, dass ihm hier der Geist der rationalen Aufklärung ungewollt mit seinem Blick die Tatsache entstellt, um die es ihm geht. Dem Historiker der Geistesgeschichte ist nur die Quelle für ihre eigene Zeit eine wahre Quelle. Um das noch an einem konkreteren Beispiel zu erläutern: Wenn der Historiker der politischen Geschichte oder der Religionsgeschichte in die Geschichte des hl. Wenzel in der Chronik von Václav Hájek z Libočan auch wegen dem, ja sicher vor allem wegen dem, Einblick nimmt, was sie über die ferne Geschichte des X. Jahrhunderts erzählt, indem er sie mit anderen zuverlässigen Zeugnissen über Leben, Wirken und Bedeutung des heiligen Fürsten vergleicht, wird er sich höchstwahrscheinlich sehr darüber ärgern, mit welchen phantastischen Details der mythensüchtige Chronist die einfachen Handlungen der alten Legenden ausschmückte, wie er die insgesamt magere Fabel, die ihm von den vorhergehenden Jahrhunderten vermacht wurde, zu detaillierten Genrebildern zu Ehren oder zur Schande seiner Zeitgenossen ausmalte, wie er schamlos die öde Landschaft des böhmischen X. Jahrhunderts mit den reichen Lokalitäten seiner Zeit anfüllte usw., oder er hält mit Verwunderung darüber inne, dass sich in dem Historiker, der sich den Zunamen „Lügner" par excellence verdiente, doch einige solide Grundlagen einer solchen Schilderung des Mönchs Christians verbergen, er wird mit einem gewissen Beben die wahrscheinliche Gestalt dessen prüfen, was der Renaissancechronist im Geiste seiner Sehnsucht nach dem „Heroischen" bearbeitete, er wird erwägen, ob sich unter diesem oder jenem Bericht Hájeks nicht doch ein festerer Kern verbirgt usw. All dem gegenüber bleibt der Historiker der Geistesgeschichte jedoch gleichgültig, weil für ihn Hájeks Chronik nie eine Quelle zur Erkenntnis eines anderen als des Jahrhunderts, in dem sie entstand, sein kann, sie kann sich nie aus der Gefangenschaft des XVI. Jahrhunderts befreien, ihre strukturelle Bindung zu

diesem Jahrhundert auflösen und – sit venia verbo – geistig aus sich selbst heraustreten. Der Historiker der Geistesgeschichte wird zu diesem interessanten Buch und seiner Geschichte des heiligen Wenzel eher mit der Frage herantreten: wie kam es, dass sich die Geschichten des heiligen Fürsten in den Händen von Václav Hájek z Libočan zu diesem Bild verfälschten, welches sein Werk von ihnen darbietet? Warum genügten Hájek nicht jene unzähligen Lokalangaben, denen er in alten Quellen begegnete, die über die Anfänge des Christentums bei uns erzählen, und warum musste er sie so erheblich in weiteren Lokalitäten entfalten? Unter dem Druck welcher Vorstellungen verließ Hájek die klaren Worte der alten Legenden und konstruierte Handlungen, die, soweit bekannt, in keiner vorhergehenden Tradition eine Stütze haben? Aus welchen geistigen Wurzeln entsprangen seine Irrtümer? Usw. Das sind Fragen, welche die Gültigkeit unserer Quelle für ihre eigene Zeit ausschöpfen, die uns über den Geist belehren, in dem Hájeks Chronik verfasst wurde und die dem Studium der „Böhmischen Chronik" für den Historiker der Geistesgeschichte auch heute ihre Anziehung verleihen, wo Hájeks historisches Werk von der aufgeklärten historiographischen Generation und František Palacký längst begraben wurde. Denjenigen, der konkreter erfassen will, wie sich ein solches Interesse des Historikers der Geistesgeschichte an der chronistischen Arbeit von Václav Hájek äußert, verweise ich auf meine kleine Studie „Der hl. Wenzel bei Václav Hájek z Libočan" (im Sammelheft Spinas – „Slavische Rundschau" X. 1938).

Aus dieser Grundauffassung der historischen Quelle, die in ihr vor allem ein direktes Zeugnis ihrer eigenen Zeit sieht, ergeben sich dann weitere Folgen, sofern es um die eigentliche Methode der Geistesgeschichte geht, und auch weitere Unterschiede, die diesen Wissenschaftszweig und seine Methode von anderen verwandten Zweigen: von der politischen Geschichte, der Wirtschaftsgeschichte, der Religionsgeschichte, der Sozialgeschichte u.a. unterscheiden werden. Daraus geht vor allem ein Nachteil hervor, der keinesfalls unterschätzt werden sollte: Der Historiker der Geistesgeschichte wird in mehr als einem Fall, wo der Forscher aus einem anderen Bereich der historischen Forschung noch genügend Stützen hat, um auf ihnen sein historisches Bild zu errichten, ohne Quelle dastehen. Wenn zum Beispiel dem Historiker, der die politische Entwicklung des böhmischen Staats im X. Jahrhundert verfolgt, eine wichtige Quelle in der Chronik von Cosmas zur Verfügung stehen wird, die sicher auch für die Zeit der Boleslavs zuverlässige und wichtige Nachrichten bringt, wird das der Historiker der Geistesgeschichte nicht von sich erklären können. Auch von der Legende des Bruno von Querfurt kann man nicht mit voller Sicherheit sagen, dass sie die geistige Atmosphäre darstellt, in welcher die böhmischen Länder zur Zeit des Episkopaten Adalberts von Prag lebten – obgleich Bruno von Querfurt (950 – 1009) im wahrsten Sinne des Wortes ein Zeitgenosse des heiligen Bischofs war, weil es sich um ein Werk handelt, das doch in einem anderen geographischen Umfeld wuchs, das sich mit seiner Kultur deutlich vom barbarischen Landstrich der Diözese Adalberts abhob. Noch weniger gilt das dann vom historischen Werk jenes Chronisten, der fast ein halbes Jahrhundert nach dem Märtyrertod Adalberts geboren wurde. Alle Vorstellungen, Begriffe und überhaupt geistigen Elemente, die wir in der Erzählung des edlen Dekans des Prager Domkapitels vorfinden, können wir nur mit größter Reserve als Zeugnis des geistigen Lebens im X. Jahrhundert auffassen. Nur dort, wo wir sicher feststellen oder voraussetzen könnten, dass Cosmas direkt eine Nachricht oder Schilderung eines böhmischen Zeitgenossen von Adalbert abgeschrieben hat, und wo seine Chronik also nachweislich eigentlich vor ihrem Autor geschrieben wurde, könnten wir seinen Text als Bild für die böhmische Geistesgeschichte verwenden. Lesen wir jedoch in seiner Chronik zum Beispiel die Rede, mit welcher der Fürst Boleslav und die Magnaten nach der Wahl zum Bischof den hl. Adalbert ansprechen: „Ob du willst oder nicht, du wirst unser Bischof sein und wirst, sei es auch ungern, als Prager Bischof dienen. Deine Wohlgeborenheit, deine Sitten und Taten stimmen am besten mit der hochpastoralen Ehre überein…", werden wir sicher mit großer Skepsis urteilen, ob der Gedanke, dem wir hier begegnen, dass zum Bischofsamt vor allem Wohlgeborenheit notwendig ist, wirklich aus dem X. Jahrhundert stammt, das mit seiner Auffassung des Bischofs als einer Art fürstlicher Kaplan, seiner ungenügend bestimmten Ausstattung des Prager Bischofsstuhls auf materieller Seite und noch anderen Umständen für sie ein sehr ungeeignetes Umfeld bot, oder ob das eher

ein Gedanke ist, dessen Auslöser die eigene Zeit von Cosmas, die Zeit des Episkopats des Přemysliden Jaromir war, die in kirchlichen Pfründen dieser Art, wie es die Prager Bischofswürde war, mit Vorliebe eine gewisse materielle Absicherung für jüngere Söhne verschiedener Herrscher- und Magnatendynastien erblickte. Während der Politikhistoriker das gerade aufgeführte Zitat wenigstens in seinem grundlegenden Sinn verwenden wird und aus ihm mit Sicherheit wird herauslesen können, dass Adalbert wirklich aus dem Willen des Prager Herzogs und seiner Mitstreiter Bischof wurde, wird der Historiker der Geistesgeschichte keinerlei Beweis haben, dass es sich hier wirklich um die Abschrift eines Berichts aus dem X. Jahrhundert – einer Notiz eines Zeitgenossen von Adalbert – und nicht um eine Niederschrift handelt, die bereits in ihrem Faktengehalt formal von Vorstellungen, Begriffen und überhaupt geistigen Elementen durchdrungen und gesättigt ist, die Cosmas und seiner Zeit angehören. Die Geistesgeschichte wird sich in diesem Zusammenhang der Geschichte der bildenden Kunst annähern, die zwar auch Berichte, dass Bořivoj die Kirche der Jungfrau Marie auf der Prager Burg gründete, nutzen kann und sicher auch nutzt, aber deren eigentliche Aufgabe erst dort beginnt, wo es möglich ist, das bildnerische Monument als direktes Zeugnis eines bestimmten bildenden Willens zu erfassen: wo wir es vor uns haben – sei es als erhaltene Wirklichkeit oder in einer Abbildung oder einer verbalen Schilderung.

Der Nachteil, den der Historiker der Geistesgeschichte darin hat, dass sich die historische Quelle ihm mehr als einmal dort schweigend verschließt, wo sie zum Politikhistoriker und zum Forscher eines anderen historischen Fachs noch mit ganz deutlicher, ja klangvoller Stimme spricht, wird jedoch andererseits durch etwas ausgewogen, was wir eine erhöhte Sicherheit bei der Nutzung von Quellenbelegen nennen könnten. Der Historiker der politischen Geschichte, der Sozialgeschichte, der Wirtschaftsgeschichte und anderer Zweige der historischen Forschung, die den betreffenden Quellenbericht auch als indirektes Zeugnis, d.h. als zuverlässige Berichte über eine andere Zeit, die ihrem Autor sehr fern ist, verwenden konnte, musste verständlicherweise mit starkem prinzipiellen Misstrauen an seine Quelle herangehen: Wird diese Quelle in der Lage sein, ihm etwas über Ereignisse zu erzählen, die vom Zeitpunkt ihrer Entstehung durch einen so beträchtlichen zeitlichen Raum getrennt sind? Und auch dort, wo die Quelle ihre eigene unmittelbare Gegenwart erfasste, ja, wo ihr Führer aus seiner eigenen okularen Erfahrung sprach, ist es, als ob sich ein Schatten dieses Misstrauens in der Frage melden würde, ob die Quelle wirklich die Wahrheit sprach, ob sie nicht tendenziell etwas verbirgt oder entstellt, um vielleicht eine bessere Darstellung des Autors zu erzielen oder die Persönlichkeit, den Stand, die Partei usw., welche die Sympathien des Autors genossen, lichter darzustellen? Nicht umsonst meldet sich in der bekannten kanonischen Betrachtung von Jaroslav Goll „Dějiny a dějepis“[Geschichte und Geschichtsschreibung] (aus dem VI. Jahrgang der Revue „Atheneum“ 1888 – 9) mit solchem Nachdruck – ich würde direkt sagen: als Grundvoraussetzung der Arbeit des Historikers – die Forderung, dass der Forscher bei jeder Quelle sorgfältig prüft, ob [ihr Autor] wissen konnte, worüber er spricht, [und] ob er die Wahrheit sagen wollte.

Für uns aber – sofern wir auf dem Feld der Geistesgeschichte arbeiten – hat diese Forderung keine solch ausschlaggebende Wichtigkeit, wie sie es für die positivistische historiographische Goll-Schule hatte, die vor allem auf die konkrete Geschichte: die Politik-, Sozial-, Wirtschafts-, Kirchengeschichte usw. ausgerichtet war. Es ist allerdings auch möglich, dass die Quelle, zu der wir uns in unserer Arbeit hinneigten, in einem gewissen Sinne gefälscht ist: dass sie nicht die Wahrheit wird sagen wollen. Warum sollten wir nicht voraussetzen dürfen, dass jemand, der zum Beispiel bei uns im XVII. Jahrhundert die Kirchengeschichte schrieb, unter dem starken Druck, den bei uns die Kirchenzensur ausübte, die von einer starken politischen Macht unterstützt wurde, mit seiner Meinung über die Kirche der Prädestinierten bzw. über die Berechtigung dieser Lehre und über ihre Repräsentanten im XV. Jahrhundert vor dem offiziellen Standpunkt der Kirche zurückwich und in dem Wunsch, dass sein Werk das Licht der Welt erblicke, in diesem Werk einen Gedanken passieren ließ, dem er selbst nicht zustimmte? Auch hier befinden wir uns sicher auf einem nicht weniger wankenden und sandigen Boden, als auf dem der Historiker der politischen Geschichte bei seiner Arbeit steht, der feststellt, dass das bekannte „Chaos

perduellionis“ – sofern es um die Frage der so genannten Wallenstein-Verschwörung geht – ein sehr tendenzielles und unzuverlässiges Werk ist, oder der Historiker der Sozialgeschichte, der sich in seinem Bild der tschechischen Gesellschaft am Ende des Dreißigjährigen Krieges auf die Klagen der Untertanen auf einem Herrengut gegen dessen Hauptmann wird stützen wollen! Aber der Beobachter, dessen Blick nicht von Voreingenommenheit getrübt ist, erkennt sicher ohne Schwierigkeiten, dass die Situation eines Forschers aus dem Fach der Geistesgeschichte in diesem Falle doch noch anders ist als die Situation des Politik- oder Sozialhistorikers usw. Seine Quelle kann ihn eigentlich nur belügen, sofern es sich um ihren Führer handelt: er kann ihm die Tatsache verschweigen, dass dieser Balbín vielleicht (nehmen wir das theoretisch an!) zur Frage der Kirche der Prädestinierten, wie sie einst Hus im Sinne hatte, eine andere Ansicht vertrat als seine Zeitgenossen bzw. die offiziellen Repräsentanten der Kirche in seiner Zeit. Aber dieses Lügen wird eher den Literaturhistoriker betreffen, dem es darum geht, die geistigen Vorstellungen Balbíns zu erfassen, als den geistesgeschichtlichen Historiker, der die einzelnen Tatsachen – wie wir bereits oben auslegten – keineswegs in der Struktur eines Persönlichkeitsportraits beurteilt, sondern in der Struktur der Zeit, und dem es nicht darum geht, die gedankliche Verzweigung eines bestimmten Jesuiten festzustellen, sondern die Entwicklung der Gedanken in einer bestimmten Epoche. Die Gefahr, die aus einer bewusst gefälschten Quelle – einer Quelle, welche die Wahrheit nicht sagen will – droht, beschränkt sich hier nur darauf, dass in diesem Falle – sagen wir – Balbín aus der Kette herausfällt, in der wir einen bestimmten Gedanken im Rahmen der Zeit verfolgen, bzw. dass sein – falsches – Zeugnis in unseren Augen die Kraft und das Wirken des offiziellen kirchlichen Standpunktes im geistigen Bild unsers XVII. Jahrhunderts etwas verstärkt. Dem Gedanken selbst nimmt diese Tatsache jedoch weder etwas noch fügt sie etwas hinzu, seine Entwicklung wird um nichts bereichert oder verkürzt, sein Wirken in der Zeit erfährt keine Einbuße (denn wirken kann nur ein ausgesprochener Gedanke, und ebenso kann nur ein Impuls, der sich bis zur verbalen bzw. überhaupt äußeren Formulierung durchgerungen hat, die weitere Entwicklung beeinflussen).

Und auch die Gefahr, die wir so – in wesentlich eingeschränktem Maße – zulassen, gilt nur für einige Änderungen, in denen der Blick des Forschers aus dem Fach der Geistesgeschichte bei seiner Arbeit divergiert. Die Fälschung einer historischen Quelle im Fach der Geistesgeschichte können wir (mit dem gerade skizzierten Vorbehalt) nur dort gelten lassen, wo auf Seiten des Urhebers einer solchen Quelle in ausreichendem Maße ein Willensmoment geltend gemacht werden kann. Und das ist nicht immer in gleichem Maße der Fall. Der Autor einer bestimmten Quelle der Geistesgeschichte kann unzweifelhaft seinen Willen durch einen seiner Gedanken beherrschen: er kann eine Schlussfolgerung unterdrücken, zu der er selbst durch seine Überlegungen gelangt ist, und diese in der äußeren verbalen Formulierung durch eine andere Schlussfolgerung ersetzen oder sich den Ausdruck der Schlussfolgerung nach außen überhaupt versagen. Aber er ist sozusagen machtlos, wenn es sich um eine bestimmte Vorstellung handelt, die er in seiner Betrachtung, in seiner Niederschrift oder in seinem Satz ausdrückt oder im Sinn hat: Hier ist wirklich schwer vorstellbar, dass er etwas anderes ausdrückt, als das, was er in seinem Inneren sieht: dass die Freiheit, von der er spricht, etwas anderes wäre, als das, was in seinem Geist bei der Berührung mit diesem Wort auftaucht, dass „Entfernung“ in seiner Bekundung etwas anderes bedeuten würde als in seinem Denken, dass er „Erfolg“ in dem, was er schreibt, in einer anderen Weise wahrnehmen würde als in dem, was er denkt usw. Die Vorstellung, die er von dieser oder jener Tatsache hat, muss ganz notwendig – wir könnten sagen: schicksalhaft – an die Oberfläche kommen, ob er will oder nicht. Mag er auch sonst so viel lügen, wie er will, hier muss er die Wahrheit sprechen, weil sein Denken sonst – wenn es nicht auf der Basis seiner Vorstellungen errichtet ist – unausweichlich einstürzen müsste. Und umso mehr gilt das – verständlicherweise – dort, wo es sich um Begriffe handelt, die abgeleitet aus diesen Vorstellungen hervorgehen: auch wenn vielleicht der Urheber irgendeiner Quelle, auf die wir in diesem oder jenem Bild der geistigen Vergangenheit Wert legen, irgendeinen Begriff einer anderen Begriffsbasis anpasste, muss er sich gleich im nächsten Augenblick verraten, sobald

dieser geliehene Begriff, der nicht dem Begriff entspricht, den er in seinem Inneren bewahrt, auf andere, benachbarte Begriffe in seinem eigenen Begriffsaufbau trifft.

Hier unterscheidet sich die Quelle des Historikers der Geistesgeschichte durch ihren Charakter deutlich von der Quelle des Historikers der politischen Geschichte – auch wenn es sich in Wirklichkeit vielleicht um die gleiche Sache: die gleiche Chronik, die gleiche Niederschrift, das gleiche Blatt usw. handelt. Der Bericht von Buquoys Beichtvater Fitzsimon kann darüber lügen, was in der Kriegsberatung des kaiserlichen Lagers passierte, die vor der Schlacht am Weißen Berg stattfand, aber er kann schwerlich darüber lügen, wie dem kämpferischen Jesuiten zum Beispiel ein Ketzer vorkam. Und wenn der Bericht – zum Beispiel über diesen Ketzer – lügen würde, wird die Lüge höchstens den Pater Fitzsimon betreffen und keineswegs seine Zeit: denn auch der Begriff des Ketzers, der vom Autor des Büchleins „Buquoy Iter quadrimestre“ nur vorgespielt wäre, bleibt Eigentum dieser Zeit und ein Beleg, wie der Begriff des Ketzers sich in ihr formte oder ggf. umformte.

Gewährt dem Historiker der Geistesgeschichte seine Quelle auf diese Weise bestimmte Vorteile, zwingt sie ihn jedoch offenbar andererseits wiederum zu einer größeren Anspannung der Kräfte dort, wo es sich um ihre Aufarbeitung handelt, wo die eigene Schilderung des Historikers beginnt.

IV.

Sofern es sich um die Akzeptanz eines Berichts, der von einer Quelle übermittelt wird, und seine Aufarbeitung handelt, ist das Verhältnis zwischen dem Politikhistoriker und dem Historiker der Geistesgeschichte umgekehrt, als es bei der Bewertung und der Beobachtung der Quelle selbst war. Hier wiederum erlangt der Politikhistoriker deutliche – wenn auch wieder nur relative – Vorteile: Den Bericht der Quelle, von deren Glaubwürdigkeit er sich in erforderlicher Weise überzeugte, kann er in den meisten Fällen direkt akzeptieren, ihn direkt in seine Bearbeitung übernehmen, in Kombination mit Berichten anderer, ähnlich glaubwürdiger Quellen verwenden, in der Perspektive, die ihm in den Sinn kommt, entfalten. Nehmen wir an, dass eine solche Quelle ihm vom Treffen des Herzogs von Friedland mit von Arnim, dem Oberbefehlshaber des sächsischen Kurfürsten, in Kounice erzählt: was würde er dieser Erzählung hinzufügen, wenn er sich überzeugt hat, dass seine Information wirklich zuverlässig ist – höchstens wahrscheinlich eine Erwägung darüber, was wohl die beiden Heerführer zusammen unter dem Mantel vertraulichen Schweigens verabredet haben? Jeglicher Schritt über diesen Kreis hinaus, der durch die Quellenerzählung gezogen ist, ist in diesem Falle ein Schritt ins Leere und trägt die damit verbundenen Gefahren in sich!

Wesentlich anders steht es damit jedoch bei dem Historiker, der sich mit der Geistesgeschichte und ihren Problemen befasst. Diesem erzählt die Quelle zwar auch in mehr als einem Fall direkt davon, was der Gegenstand seines Interesses ist: sie gibt ihm die Definition dessen, was Adel ist, sie schildert, was unter den Worten „die Gnade Gottes“ zu erblicken ist, sie definiert die Grenze des Begriffs „Staat“ u.ä., aber derart eindeutige Quellen sind insgesamt nicht zahlreich. Die Menschen denken weitaus mehr in fertigen Begriffen und Vorstellungen, als dass sie diese definieren würden, und weitaus häufiger realisieren sie einen Gedanken global und durchleben ihn, als dass sie ihn formulieren würden. Und dennoch muss der Historiker der Geistesgeschichte die begrifflichen und gedanklichen Grenzen auch dort finden, wo sie nicht deutlich bestimmt sind. Er muss seine Quelle auch in einer Erzählung sehen, die sich nicht direkt als Quelle vorstellt, d.h. die ihm nichts über die Ansicht ihres Urhebers bspw. zur nationalen Idee erzählen will, die nicht deshalb geschrieben ist, um den Lesern zu beschreiben, was sich der Autor unter dem Wort „Wohlstand“ vorstellte usw. Er muss auch eine indirekte Quelle verwenden, eine Erzählung, die nur unabsichtlich geistige Elemente, die sich aus dem Denken des Schreibers zusammensetzen, und die eigentlichen gedanklichen Strukturen aufblitzen lässt.

In Cosmas *Chronik der Böhmen* gibt es nirgendwo eine besondere Betrachtung darüber, wie der alte Dekan des Prager Domkapitels die Anfänge der menschlichen Gesellschaft sah, was er für die formgebenden Kräfte im ursprünglichen menschlichen Umfeld hielt, worin er das „principium motus“ erblickte, das die Entwicklungsbewegung der vegetativen Ansammlung menschlicher Individuen in Richtung ihres weiteren Schicksals führte. Es gibt hier keine Entscheidungsfindung darüber, ob in der Menschenmenge der positive Drang zur gemeinschaftlichen Existenz oder die Angst vor der Gewalt des anderen bzw. die Bereitschaft, sich dem rücksichtsloseren und herrschsüchtigeren Element zu unterwerfen, das größere Gewicht und die größere Durchschlagkraft hat. Und doch erkennt der Historiker der Geistesgeschichte, wenn er im dritten Kapitel dieser Abfassung die Beschreibung der ältesten Epoche der böhmischen Geschichte liest, wo „man die Gaben der Ceres und des Bacchus nicht kannte, weil es sie nicht gab, man zum Abendessen Eicheln oder Wildbret verzehrte, ungetrübte Quellen ein gesundes Getränk gewährten, und wie der Sonnenschein oder das Wasser, wie die Buchen und Haine, ja so war ihnen auch die Ehe gemeiniglich“ usw., und wenn er im gleichen Kapitel weiter erfährt, dass dieses glückliche Zeitalter endete, „weil in allen die Sehnsucht nach Vermögen heftiger aufflammte als das Feuer im Ätna“ und dass „als diese und ihnen ähnliche Laster von Tag zu Tag schlimmer und schlimmer wucherten, einer vom anderen Unrecht, das früher keiner zu verüben imstande war, stillschweigend erduldete“, endlich Fürsten an die Spitze der Menschenstämme gestellt

wurden, unzweifelhaft ohne Schwierigkeit, dass sich hier die Gesellschaftsphilosophie des heiligen Augustinus zu Wort meldet und dass sich unter der Oberfläche der scheinbar objektiven Handlungsschilderung mit voller Kraft der subjektive gedankliche Standpunkt des Autors geltend macht, ja unbemerkt direkt die ganze Handlung formt, die vor Ihrem geistigen Auge abrollt.

Oder nehmen Sie aus dem zweiten Buch der gleichen Chronik Kapitel 8 und folgende, wo Cosmas von zwei Kriegszügen des Kaisers Heinrich III. gegen Břetislav I. von Böhmen und von ihrem Ergebnis erzählt. Vergeblich suchen Sie hier wiederum irgendwelche Traktatbetrachtungen philosophischer, gesellschaftlicher oder religiöser Art. Cosmas erzählt nur ganz einfach, wie der Kaiser, nachdem er gehört hatte, was für reiche Beute die Böhmen von ihren Zügen nach Polen im Jahr 1039 mitgebracht hatten, „begann Vorwände gegen sie zu suchen, welchergestalt er ihnen das Gold, von dem ihm erzählt wurde, wegnehmen könnte", wie er von den Böhmen die Abtretung eines Anteils ihrer Beute verlangte, wie die Böhmen seine ungerechte Forderung ablehnten und auch seinen stolzen Kriegszug gegen ihr Land siegreich zurückschlugen, wie danach Břetislav, den sein Sieg hochmütig gemacht hatte, den Rat des Sachsenherzogs Ekkehard ablehnte, als Sieger Heinreich III. selbst den Frieden anzubieten, und wie er dann für die Ablehnung dieses umsichtigen Rats bestraft wurde, als es Heinrich bei seinem neuen Zug gelang, in drei Strömen nach Böhmen einzudringen. Aber wenn Sie diese einfache epische Fabel aufmerksam durchgehen und aufmerksamer ihre unterschiedliche stilistische Gewandung, die von Worten überdeckt ist, überdenken, entgeht Ihnen nicht, dass hinter diesem erzählerischen Strom wiederum bestimmte gedankliche Elemente stehen: dass Cosmas hier seine Vorstellung des Kaisers als höchster weltlicher Autorität im westlichen Christentum durchdringen lässt, deren ersten Aufgabe und gleichzeitig deren Titel der Erhabenheit unter den übrigen Fürsten die Verteidigung der Gerechtigkeit ist, und die daher von Strafe eingeholt wird, wenn sie die Grenzen dieser Gerechtigkeit übertritt, dass hier seine Überzeugung von der Einsetzung der kaiserlichen Autorität durch die Vorsehung spricht, die es nicht erlaubt, dass jemand sich aus reinem Hochmut gegen die Autorität stellt, und wie sie den Missbrauch dieser Autorität strafte, so straft sie auch deren Missachtung – und noch andere Gedanken über das Imperium, den Imperator und seine Mission, denen wir bei mittelalterlichen Niederschriften älterer Zeit und auch neuerer Epochen begegnen.

Das Erzählen des Historikers wächst hier nicht direkt aus der Quelle empor, so wie es beim Historiker der politischen Geschichte war. Es erfordert deutlich größere geistige Wachheit, wenn sich über der einfachen, ja naiven Schilderung des alten Dekans des Prager Domkapitels ein Bild erheben soll, das ein Stück vom inneren Leben des Chronisten erfasst, wenn wir den Lichtstrom erwecken sollen, der die geistigen Wurzeln jener Fabel beleuchtet. Es ist erforderlich, die Botschaft aufmerksam zu lesen, die die böhmischen Slawen dem Kaiser laut Cosmas sandten: „Wir waren immer ohne Beeinträchtigung unseres Rechts und sind es auch bislang unter der Herrschaft des Kaisers Karl [des Gründers des erneuerten mittelalterlichen Weströmischen Reichs], und unter seinen Nachfolgern hat auch unsere Nation sich nie erhoben und blieb sich in allen Kriegen treu und wird es immer bleiben, wenn du dich gerecht zu uns verhalten willst… aber wenn Du uns über die Rechtsgewohnheit hinaus mit irgendeinem Joch belasten willst, sind wir bereit, lieber zu sterben als die ungebräuchliche Bürde zu tragen", und sie mit dem Ausspruch Heinrichs zu konfrontieren, dass „diejenigen, welche das Recht verwalten, sich nicht nach dem Recht richten, weil das Recht, wie man allgemein sagt, eine Nase aus Wachs und der König einen eisernen und langen Arm hat, damit er ihn herausstrecken kann, wohin es ihm beliebt", damit sich der Kontrast vor uns abzeichnet, in den diese beiden Standpunkte zueinander gestellt sind, und die gerade durch diesen Kontrast durchdringende gedankliche Voreingenommenheit von Cosmas. Man muss auch in den weiteren Kapiteln bemerken, wie Cosmas in einer neuen Antithese das stolze Zutrauen des Kaisers in die eigene Macht und den steilen Fall, in dem das Schicksal seinen Hochmut ereilte, einander gegenüberstellt, denn eine Schicksalsentscheidung, die auch eine so große Sicherheit umstieß, wie es die von Heinrich war, konnte nur aus einer göttlichen Entscheidung herrühren, und, wenn unser Chronist Gott

sich so ausdrücklich gegen einen Kaiser stellen lässt, der seiner Aufgabe, der höchste Wächter der Gerechtigkeit zu sein, untreu wurde, ist daraus wiederum zu ersehen, wie er von seiner oben skizzierten Vorstellung des römischen Imperiums und Imperators durchdrungen war. Usw.

Weitaus größere Bedeutung als beim Politik-, Wirtschafts-, Sozialhistoriker usw. hat beim Forscher aus dem Bereich der Geistesgeschichte der Stil seiner Quelle, denn dieser Stil ist ihm nicht nur ein formales Kennzeichen der Quelle, das nur sekundäre Aufmerksamkeit verlangt (insofern er ihm die Zuverlässigkeit seiner Quelle in irgendeiner Weise beschirmen oder diese überhaupt beeinflussen kann), sondern eine direkte Belehrung über das Innere des Autors, über seine gedanklichen Neigungen, undefinierten Vorstellungen, seine unabgesteckten Begriffe. Der Historiker der Geistesgeschichte wird allerdings nicht jene Elemente bemerken, die uns unterschiedliche schulische Stilistikhandbücher als stilbildend präsentieren: er wird sich nicht für jeden Pars pro toto interessieren, für jeden onomatopoetischen Anlauf, für jede übliche Metapher usw. Aber er wird mit geschärftem Gehörsinn überall dort lauschen, wo der Autor seiner Quelle sich bemühte – häufig vielleicht auch unbewusst – durch irgendein Stilmittel diesen oder jenen Gedanken auszudrücken, fester und klarer die Grenzen eines Begriffs zu verdeutlichen, eine bestimmte Vorstellung von sich wirksamer zu konturieren. Denn hier dringt ein Stück wahrer Geistesgeschichte an die Oberfläche: ein Stück des Prozesses, in welchem sich dieser oder jener Gedanke, Begriff, Vorstellung usw. bildeten oder wenigstens abschliffen, ausformten, festigten oder vollendeten. Dass allerdings dieses aufmerksame Lauschen auf die unteren Strömungen, die in der formalen Gestaltung der Quelle ans Licht dringen, nur Sache eines wirklich wachen Geistes und nicht nur mechanischer Wissenschaftlichkeit ist, die sich damit zufrieden gibt, dass sie im Stil die zuerst erwähnten typischen Gebilde bzw. Stilklischees entdeckt, sie zählt und gemäß vorher bestimmten Schubladen reflektiert, müssen wir sicher nicht besonders erörtern. Und ebenso ist es – meine ich – offenbar, dass man hier keine methodischen Regeln aufstellen kann, nach denen sich das Vorgehen der Forscher in diesem Fall richten würde, weil das gerade eine Einschränkung der geistigen Wachsamkeit des Historikers bedeuten und zu einer Verflachung seiner Arbeit führen könnte.

Aber dadurch, dass er auf solche häufig recht komplizierte Weise eine bestimmte Erkenntnis aus der Umklammerung seiner Quelle herauslöst, ist die Arbeit des Historikers der Geistesgeschichte bei weitem noch nicht beendet. Ein solcher, wenn auch noch so mühselig und redlich herausgearbeiteter Gedanke, Begriff oder Vorstellung usw. leben eigentlich noch nicht. Den Gedanken, dass der Adel das „perpetua quddam virtutis protestio maiorum illustri sanguine et exemplis propositis animate“, eine Art ständiger Präsentation ausgezeichneter Eigenschaften ist, zu welcher die Nachkommen von ihrer Herkunft und dem Beispiel ihrer Vorfahren geführt werden, könnten Sie letztendlich in einem beliebigen zeitlichen Raum platzieren: warum hätte ihn schließlich nicht zum Beispiel der heilige Augustinus oder Erasmus von Rotterdam oder der Papst Leo XIV. aussprechen können? Zu wirklichem Leben erwacht dieser Gedanke jedoch erst, wenn er in den zeitlichen Raum gerät, der ihm eine bestimmte Resonanz gewährt, der ihn mit weiteren Lichtern erwärmt und mit weiteren Stimmen erklingen lässt, wo er nicht vereinsamt und in sich selbst erstickt sein wird, sondern uns als Gedankenelement erscheinen wird, das in den unterschiedlichsten Abwandlungen das zeitgenössische Geschehen als ein Stück des Denkens durchdringt, das sich in größerem oder kleinerem Maße in den Formen der zeitgenössischen Gesellschaft widerspiegelte. Und es ist also Aufgabe des Historikers einen solchen Gedanken, eine solche Vorstellung, einen solchen Begriff usw. in diese Lebensstruktur einzusetzen, wir könnten bildlich sagen: für sie ihren Raum zu finden.

Es genügt nicht, nur zu konstatieren, dass die Definition des Adels als „perpetua quddam virtutis protestio maiorum illustri sanguine et exemplis propositis animate“ aus dem zweiten Auctuarium der bekannten hagiographischen Niederschrift Balbíns „Historia Beatissimae Virginis in Sancto Monte Societatis Jesu“ aus dem Jahr 1665 entnommen ist. Das ist nur eine rein äußerliche Bestimmung, die für unseren Fall kein größeres Gewicht hat, als zum Beispiel für einen Entomologen die Feststellung, dass der von ihm beobachtete Käfer 6

Beine hat, oder für den Botaniker das Addieren der Kelch- und Kronblätter, der Stempel und Naben. Eigentlich beginnt die Arbeit des Historikers der Geistesgeschichte erst dort, wo sich die eben berührte Definition des Adels unter seinen Händen zu bewegen beginnt wie ein lebender Organismus, der Tausende Einschläge in seiner Umgebung erfasst, sie durchdringt und sich in sie einfügt, sie bedingt und von ihnen bedingt wird. Erst dort, wo Sie erfassen, wie Balbíns Begriffsbestimmung der Nobilität mit der Zeit zusammenhängt, in deren Leben in einem bemerkenswerten Paradox die Tendenz zur materiellen Welt mit der Tendenz zur geistigen Welt kollidierte, indem sie der Vorstellung eines physiologischen Geschlechts und eines Geschlechts im moralischen Sinne zum Durchbruch verhalf, wie es lebendig dem Umfeld entspricht, das von den vorhergehenden Generationen durch die tiefe Kluft des Weißen Berges und die damit verbundenen Ereignisse getrennt ist und notwendiger als andere Milieus in seinem Leben das Prinzip der Kontinuität betonen musste, wie es die Situation des böhmischen Menschen der sechziger Jahre des XVII. Jahrhunderts widerspiegelt, dessen erschöpften Kräften der Ansporn, der in dieser Auffassung des Adels als Geheiß zu ständiger „Präsentation“ verborgen ist, eine Ermunterung sein musste, die keineswegs unterschätzt werden sollte, usw., befinden Sie sich auf dem eigentlichen Boden der Geistesgeschichte. Erst dort bekommt der Gedanke, der Begriff, die Vorstellung usw. wirklich lebendige Farben.

Und falls wir uns nicht mit einem einzigen zufälligen Beispiel zufrieden geben sollten: Kehren wir noch einmal zu jener Stelle in Cosmas Chronik zurück, die wir vor einer Weile vor den Augen des Lesers entrollt haben. Auch die Vorstellung des Imperiums und des Imperators, der wir bei dem alten Chronisten begegnen, wäre unzweifelhaft steril und leer, wenn wir ihre organische Verbindung zu Cosmas eigener Zeit, die in der Unruhe des großen Kampfes, der zwischen Kaisertum und Papsttum entflammte, immer dringlicher nach dem Wesen der kaiserlichen Autorität zu fragen beginnt, nicht erfassen würden, wenn wir ihre Beziehungen zur Parole „quod potestas temporalis subditur spirituali“ nicht abzweigen würden, die gerade in den Jahren von Cosmas beginnt, sich ausgiebiger des Denkens der europäischen gebildeten Welt zu bemächtigen, und die allerdings wohl oder übel auch eine gewisse Spiritualisierung oder wenigstens Versuche zu einer Spiritualisierung der Macht, die ursprünglich auf grober materieller Kraft beruhte, herbeiführen musste, wenn wir nicht bemerken würden, wie sie gedanklich mit der zeitgenössischen böhmischen Situation zusammenhängt, in der die Frage nach der kaiserlichen Machtbefugnis, nach dem Recht auf Widerstand gegen sie, nach den Grenzen seiner Autorität usw. verständlicherweise eine sehr bedeutende Rolle spielen musste, usw. Wenn sich selbst die politische Geschichte nicht mit einem einfachen Bild dessen zufrieden gibt, was diese oder jene herausragende Persönlichkeit an und für sich vollbrachte, indem sie insbesondere jene ihrer Taten bemerkt, mit denen sie in den breiteren Lebenskreis eingriff und die Schicksale der breiteren menschlichen Gesellschaft bestimmte, gilt doppelt von der Geistesgeschichte, dass der Gegenstand ihrer Beobachtung nicht der Gedanke, der Begriff, die Vorstellung oder das andere geistige Element an sich ist, sondern erst in seinem aktuellen Wirkungsbereich: als Ausdruck eines bestimmten Milieus, der die sich darin abspielenden Prozesse charakterisiert, oder als Impuls, der in diese Prozesse geworfen wird, um sich hier in dieser oder jener Richtung Geltung zu verschaffen.

Und es besteht kein Zweifel, dass auch dieses zweite Stadium der eigentlichen Arbeit des Historikers der Geistesgeschichte – ein Stadium, das wir vielleicht kurzgefasst als Stadium der Belebung des historischen Fakts bezeichnen könnten – besondere Wachsamkeit und Einsatzbereitschaft des Geistes verlangt. Wiederum kann man hier keine unfehlbare methodische Vorschrift darüber gewähren, wie in diesem Fall vorzugehen ist, damit wir in vollstem Maße zu unserem Ziel gelangen, denn die Berührungen eines solchen Gedankens, einer solchen Vorstellung, eines solchen Begriffs usw. mit dem zeitgenössischen Leben sind so mehrdeutig und so kompliziert und auch vielförmig, dass es einfach nicht möglich ist, eine Anleitung zu geben, die auf alle aufmerksam machen würde und gemäß der es möglich wäre, einfach so vorzugehen, wie wir beim Ausfüllen eines amtlichen Formulars oder Fragebogens vorgehen. Es hängt davon ab, einen wie breiten Horizont jener Zeit der Historiker in der betreffenden Situation beherrschen wird, wie vertraut er mit ihrem Leben sein wird und was alles vor seinem geistigen Auge erscheinen wird, wenn er im Geiste inmitten jenes XVII.

Jahrhunderts, in der Zeit von Hus oder im Lebensumfeld von Bernard Bolzano stehen wird. Und noch mehr hängt davon ab, wie gut er in der Lage sein wird, sich inmitten dieses zeitgenössischen Milieus zu orientieren, wie gut er in der Lage sein wird, in der Anhäufung der Fakten, die mit ihrem Rauschen von allen Seiten auf ihn eindringen, jene zu erkennen und hervorzuheben, die für den eigentlichen Gegenstand seiner Studie und die organische Gliederung wichtig sind, wie gut er es schaffen wird, die Hauptadern, die einen solchen Gedanken, eine solche Vorstellung, einen solchen Begriff usw. mit ihrer Umgebung verbinden, und deren Fortsetzung in diesem Jahrhundert zu erfassen. Hier kommt unzweifelhaft in vollem Maße die eigentliche Basis jedes Historikers zu Wort: der historische Fakt, über den ich bereits an anderen Stellen ausführlicher geschrieben habe, und der eine Parallele zum pädagogischen Fakt bildet.

Die dritte Phase des Arbeitsverfahrens, in dem das Werk des Historikers der Geistesgeschichte entsteht, besteht zu guter Letzt in der eigentlichen verbalen Gestaltung der Erkenntnis, zu der dieser Historiker gelangte, in mitteilbarer Form, die für die breitere Öffentlichkeit oder die Fachöffentlichkeit bestimmt ist. Auch hier unterscheide ich – verständlicherweise – einige Züge der Arbeit des Historikers der Geistesgeschichte von der Arbeit, die in seinem Bereich der Politik-, Sozial-, Wirtschaftshistoriker usw. ausführt. Es ist ganz sicher nicht so einfach, verbal einen bestimmten Gedanken, eine Vorstellung, einen Begriff oder ein anderes geistiges Element in ihrer zuerst erwähnten „aktuellen" Einordnung zu unterfangen, wie es bei einem politischen Ereignis, einem wirtschaftlichen Fakt, einer gesellschaftlichen Erscheinung usw. ist. Die Reproduktion eines Gedankens, den wir zum Beispiel bei jenem Cosmas erfassten, muss zum Beispiel zur Genüge Äquivalenz haben, um einerseits ausreichend genau die Ideengrundlage, die wir bei dem alten Chronisten fanden, und ihre „aktuellen" Zusammenhänge auszudrücken, und andererseits auch Platz für Möglichkeiten zu gewähren, die aus der ungenauen, indirekten, epischen Formulierung von Cosmas, ggf. aus dem noch nicht genügend erforschten geistigen Terrain seiner Zeit hervorgehen. Und noch schwieriger ist es, mit einem genauen verbalen Ausdruck die Entfernung auszudrücken und zu erfassen, welche die Verwendung des gleichen Wortes zum Beispiel im XIV. Jahrhundert und im XIX. Jahrhundert auszeichnet. Denn, wie wir bereits mehrfach andeuteten, bedeutet zum Beispiel das Wort „Frieden" nicht das gleiche, wenn es in der spirituellen Atmosphäre der Hochgotik verwendet wird, wo dieses Wort vor allem den Frieden im geistigen, inneren Sinne dieses Wortes bedeutet, und wenn es inmitten des materialistischen und vernunftlastigen XIX. Jahrhunderts erklingt, das unter ihm vor allem Schutz und Zuflucht vor Einwirkungen verschiedener äußerer Faktoren versteht, die das menschliche Leben in heftigere oder flachere Schwingungen versetzen, und man muss sich beständig in acht nehmen, damit der weniger informierte Leser oder Zuhörer durch die unvorsichtige Benutzung eines solchen Wortes mit einem veränderlichen inneren Gehalt nicht in die Irre geführt wird, man muss – zum Beispiel durch ein geeignetes Epitheton, durch eine abgestufte verbale Charakteristik oder mit anderen Mitteln – darauf hinweisen, dass es im inneren Gehalt eines solchen Wortes größere oder kleinere Nuancen gibt.

Auch hier wird also die Bedeutung des Stils – der Stilform – im Umkreis unseres Wissenschaftszweigs erhöht, sei es auch in einem ganz anderen Sinne, als wir vor einer Weile darüber gesprochen haben, nämlich auf der Seite des Historiker selbst. Mehr als der Arbeiter eines anderen Zweigs im Rahmen der gleichen wissenschaftlichen Grunddisziplin muss der Forscher aus dem Fach der Geistesgeschichte darüber wachen, dass sein Ausdruck genau der Erkenntnis angemessen ist, die er ausdrücken will. Er darf sich nicht mit üblichen Wortklischees zufrieden geben, er darf sich nicht auf einen schulischen „Stil" beschränken, der mit mehr oder weniger mechanischen bzw. schabloneartigen Figuren, Tropen usw. undurchlebte und undurchdrungene Materie abschreibt, sondern er muss mit wacher Bereitschaft ständig zwischen den Worten und Wendungen, die sich ihm anbieten, diejenigen suchen, die dem betreffenden Fall am genauesten und vollständigsten entsprechen und seine Erkenntnis im breitesten Sinne abstützen. Mögen die Freunde sog. wissenschaftlicher Genauigkeit vorwerfen, dass seine Worte nicht mit der üblichen verbalen Konvention, mit der es sich zum Beispiel die Politik-, Wirtschafts-, Sozial-, Rechtsgeschichte usw. angewöhnt hat

sich auszudrücken, übereinstimmen, dass sie den Boden bekannter und von der häufigen oder laufenden Benutzung eindeutig gewordener Ausdrücke verlassen und Wege gehen, die nicht so einfach zu kontrollieren sind, uns liegt daran, dass unser Autor mit diesen Worten wirklich restlos die Vorstellung, den Begriff oder Gedanken ausdrückt, der ihm in den Sinn kam, dass er mit ihnen jene Plastizität und Farbigkeit aufrecht erhält, in welcher er sie selbst erlebt. Geschieht das durch einen „ausgesuchten“ Ausdruck, macht das nichts, sofern eine solche expressive „Gesuchtheit“ dem Historiker die genauere, treffendere und sprechendere Expression dessen ermöglicht, worum es in diesem oder jenem Falle geht.

Durch die Betonung dieser Funktion des Stils allerdings – im Sinne verstärkter, persönlich gefärbter Ausdrucksmittel – für den Historiker der Geistesgeschichte stoßen wir erneut auf eine Frage, die zweifelsohne bereits früher (und wohl schon von Beginn unserer Auslegungen an) unseren Leser beunruhigte: die Frage nämlich, bis zu welchem Maße und in welcher Intensität im Rahmen der wissenschaftlichen Disziplin, mit der wir uns in diesen Betrachtungen befassen, die Erkenntnis und überhaupt das objektive Moment zur Anwendung kommen, und in welchem Maße hier mit seinen subjektiven Neigungen, Launen und Voraussetzungen überhaupt das Ich des Historikers vorherrscht. Es ist notwendig, dass wir auch in dieser Richtung eine etwas tiefere Darlegung einleiten, denn ich zweifle nicht, dass die gerade gestellte Frage sehr häufig Misstrauen gegenüber dem neuen Zweig der historischen Forschung weckt – so wie sie sie einst zu Masaryks Zeiten gegenüber der Soziologie weckte – und die Ursache dafür wird, dass man mit mangelndem Verständnis von der Geistesgeschichte wie von einer Art geistiger Exhibition spricht, bei der die verbale Bereitschaft des Historikers, nicht jedoch die eigentliche wissenschaftliche Erkenntnis zu Wort kommt.

V.

Die positivistische Historiographie, deren Gesetze und Gesichtspunkte bei uns am ausdrucksstärksten von Jaroslav Goll in seinem bekannten Artikel „Dějiny a dějepis“ [Geschichte und Geschichtsschreibung], der in der Revue „Athenaeum“ 1888 – 9 abgedruckt wurde, erläutert wurden, proklamierte als ihr Ideal die geschichtliche Abfassung, die so weit wie möglich von allen subjektiven Elementen frei ist, die auch die Anwendung irgendwelcher weniger „wissenschaftlichen“ soziologischen Erkenntnisse, geschweige denn irgendeiner persönlichen philosophischen Betrachtung nicht zulässt und nur die reine Wahrheit bieten will: „Wie es eigentlich gewesen.“.

Ich habe jedoch bereits in meinen methodologischen Erwägungen, die den Titel„Cesty historikovy“ [Die Wege des Historikers] tragen, gezeigt, wie eine solche, gänzlich subjektivierte historische Wissenschaft nur eine Art optischer Täuschung ist, die sich die Unterschiede absolut nicht bewusst macht, welche die „präsenten“ Wissenschaften mit direkter Anschauung des Gegenstands ihrer Beobachtung, und die „vergangene“ Geschichte, die auf einen anderen zeitlichen Raum als unser Leben gerichtet ist und der direkten Anschauung des eigentlichen Objekts entbehrt, trennen: dass wir in der Geschichte auf das Medium der eigenen Vorstellungen, Begriffe und anderer geistiger Elemente angewiesen sind, in welchen sich der Bericht jeder historischen Quelle wie auf einer Projektionsleinwand darstellt, und dass also die historische „Wahrheit“ immer in größerem oder kleinerem Maße eine subjektive „Wahrheit“ bleiben wird.

Und was für die Geschichte in der weitesten Bedeutung dieses Wortes gilt, gilt verständlicherweise auch für ihre spezialisierten Zweige – also auch für die Geistesgeschichte, die wir zum eigentlichen Gegenstand dieser Betrachtungen machten. Schließlich kann es bei einem flüchtigen Blick scheinen, dass der Druck des Subjekts in der Arbeit und im Werk des Historikers der Geistesgeschichte noch elementarer ist als in anderen Zweigen der historischen Forschung und Niederschrift – auch die Rechtsgeschichte, die Geschichte der Philosophie, die Religionsgeschichte und andere spezialisierte geschichtliche Fächer nicht ausgenommen. In jener politischen Geschichte – im eigentlichen, engeren Wortsinn – haben wir schließlich konkrete Tatsachen vor uns: handelnde Persönlichkeiten, deren Handeln in bestimmten Schriftstücken erfasst ist, geschichtsbildende Ereignisse, wie es eine Schlacht, ein Vertrag, ein Aufruhr, eine Hinrichtung oder eine andere Sache dieser Art waren, von denen uns unsere Quellen erzählen, resultierende Sicherheiten, wie es die Verlegung von Grenzen, ein Wechsel der Regierung, die Beseitigung eines Systems usw. sind. Ähnlich befassen wir uns zum Beispiel in der Rechtsgeschichte mit etwas, was, wenn nicht heute, so wenigstens in der Vergangenheit einen Teil eines verwachsenen, durch sinnliche Erfahrung erfassbaren Lebens bildete: vielleicht mit dem Kammergericht, das eine deutlich beschreibbare Institution war, in der zeitgenössischen staatlichen Gesellschaft mit gewissen Maßnahmen wirkte, die Lebensläufe von Individuen und Einzelheiten usw. regelte, oder mit Bestimmungen über die Pflichten der Untertanen in einem bestimmten Verwaltungsbezirk, die in irgendeiner Verordnung erfasst waren und sich in unzähligen Wiederholungen in der Bevölkerung dieses Verwaltungsbezirks bekundeten, mit der Bezirksverfassung, die wiederum eine sehr konkrete Beschaffenheit inmitten der vergangenen Prozesse darstellte usw. In der Religionsgeschichte haben wir – wenigstens in geistigem Sinne – bestimmte Formationen der menschlichen Gesellschaft vor uns, die sich mit sichtbaren, äußeren, kultischen Zeichen verbinden, die ihr Bekenntnis durch Gebete, Zeremonien, eine Lebenshaltung zum Ausdruck bringen. Usw.

In der Geistesgeschichte jedoch bleibt das Objekt der Bemühung des Historikers immer eine Tatsache, die nicht durch eine Sinnestatsache erfassbar ist. Auch wenn wir zum Beispiel über das böhmische Nationalgefühl im XVII. Jahrhundert sprechen, das sicher auch unterschiedlich in das konkrete Leben des Zeitalters eindrang, welches den politischen Vormarsch eines beträchtlichen Teils unserer politisch vollberechtigten Gesellschaft

bestimmte, sich im religiösen Leben z.B. in Bemühungen um die Kanonisierung und überhaupt um die Verherrlichung neuer böhmischer Heiliger äußerte, seinen Widerhall auch im wirtschaftlichen Leben hatte, insofern seine Repräsentanten sich bemühten, die Verarmung des Landes durch den imperialistischen Ehrgeiz der Dynastie zu verhindern, und sich für die Hebung der heimischen feldwirtschaftlichen und handwerklichen Produktion usw. einsetzten, haben wir vor allem das Phänomen geistiger Art im Sinne: den Nationalismus, den Gedanken, dass dem nationalen Gedeihen der Vorzug vor jedem anderen Gedeihen zu geben ist. Und meinethalben müssen wir sicher mit vollem Interesse auch jene Zusammenhänge und ihre Widerspiegelungen im konkreten Leben der tschechischen Gesellschaft jenes Zeitalters bemerken, von denen gerade die Rede ist (weil ohne sie dieser Gedanke bis zu einem beträchtlichen Maße seine Lebendigkeit und seine Fähigkeit, Bewegung zu schaffen, von denen wir oben im vorangehenden Kapitel sprachen, einbüßen würde), wir dürfen uns nicht nur auf sie beschränken und uns an ihnen erschöpfen. Das wäre etwa so, als wollten wir uns in die Beobachtung der gekräuselten Kreise auf der Wasseroberfläche versenken und den Gegenstand nicht bemerken, der diese Kräuselungen hervorgerufen hat. Wegen lauter Widerspiegelungen würden uns die Wurzel und die Geburt des geistigen Vorgangs entgehen. Man muss sich darauf konzentrieren, wie sich uns das nationale Empfinden in literarischen und anderen Äußerungen der Menschen, wie es zum Beispiel Balbín, Pešina, Beckovský, Kořínek, Frozín und andere waren, bei denen dieses Empfinden zu deutlicherem und klarerem Ausdruck gelangte, präsentiert, und sich darum bemühen, seine direkte Formulierung zu erfassen, nicht nur die Reflexionen, sondern die Gedanken per se.

Allerdings, der Gedanke, der Begriff, die Vorstellung, das alles sind Tatsachen, die sich vollständig jenem Verfahren entziehen, mit dem zum Beispiel der Botaniker oder der Chemiker ihre Erkenntnisse gewinnen – du ergreifst sie auch nicht mit der Sicherheit, mit welcher zum Beispiel der Militärhistoriker vom irrealen Verlauf der Schlacht am Weißen Berg Besitz ergreift. Es ist sehr schwer, dass ihr den Gedanken, den Begriff, die Vorstellung, das Gefühl usw. des Menschen erfasst, der euch gegenübersitzt, der euch anschaut, mit Wort und Blick mit euch spricht und einer gewissen Beredsamkeit nicht entbehrt – wie schwierig, wenn nicht direkt unmöglich, ist es, in aller Fülle einen Gedanken, Begriff, eine Vorstellung, ein Gefühl usw. von jemandem zu erfassen, dem der Tod schon lange Mund und Augen geschlossen hat, der von euch durch den unüberschaubaren Raum von mehreren Jahrhunderten getrennt ist! Hier hängt weit mehr als in den anderen Fällen davon ab, wie der Auslöser, der von einer bestimmten historischen Quelle vermittelt wurde, sich in unseren Gedanken, Begriffen, Vorstellungen, Gefühlen usw. widerspiegelt, welche Bedingungen er hier für seine Entfaltung findet, wie er von ihnen angenommen, genährt oder erstickt wird. Die Dispositionen des Subjekts bestimmen direkt zwingend das resultierende Gebilde, das im Werk des Historikers auftaucht. Aber man kann ohne Zögern jene Befürchtungen begreifen, mit denen einige Historiker der Goll-Schule – unter ihnen insbesondere der dem Meister wohl innerlich am nächsten stehende Josef Šusta, welcher der reinste Vertreter von Golls Ausbildung war, dem ich in dieser Sache mehrfach in keineswegs uninteressanten Gesprächen begegnete – sich weigerten, den Boden der eigentlichen Geistesgeschichte zu betreten, indem sie sich nur auf einige ihrer Bruchstücke beschränkten, mit denen sie wie mit farbigen und einfärbendem Glasstücken ihre Schilderung dieses oder jenes Geschichtsabschnitts illustrieren wollten.

Und dennoch ist die Gefahr der Subjektivierung im Bereich der Geistesgeschichte und ihrer Forschung um nichts größer als in anderen speziellen Fächern des historischen Studiums. Auch auf diesem Feld ist es allerdings nicht einfach, ein genaues Rezept zu verfassen, wie wir es erzielen, dass wir uns in unserer Arbeit so gut wie möglich vor den Reflexen des eigenen Ichs bewahren, die den eigentlichen Gegenstand unserer Beobachtung verzerren. Das hängt vom Takt des Historikers ab, von dem ich ausreichend in meinen „Cesty historikovy“ geschrieben habe, und ohne den der Historiker auch auf anderen Feldern dieses Wissenschaftszweigs nicht auskommen kann: diese innere Gabe, die schwer zu beschreiben ist, so wie der pädagogische Takt oder die dichterische Begabung schwer zu beschreiben sind, sagt dem Historiker auch in der Geistesgeschichte, wann er auf dem festen Boden seines

wissenschaftlichen Fachs steht und wann er diesen Boden verlässt und sich auf einen fremden Boden begibt, der von anderen Gesetzen beherrscht wird als der Boden der Geschichte, die Gabe, dass er mit größerer oder geringerer Klarheit fühlt, wann in seinem Inneren jene dramatische Spannung zwischen den objektiven und den subjektiven Impulsen, zwischen der Quelle und seinem eigenen Ich endet, und wann in seiner Arbeit das Subjekt über das Objekt siegt, mehr als es das dramatische Prinzip zulässt: Auch in der Geistesgeschichte darf nämlich der Forscher, der sich mit diesem Fach befasst, auch nicht einen Augenblick lang das klare Gefühl einbüßen, dass er mit dem objektiven Impuls, d.h. mit seiner Quelle, seiner Nachricht oder seinem Berichterstatter im übertragenen Sinne des Wortes kämpft, dass er ihn durchdringt und von ihm abgestoßen wird, dass er dessen Wahrheit gewinnt und verliert, dass er ihn in Händen hat und doch wieder nicht. Dort, wo diese dramatische Spannung fehlen würde, wo sich der Forscher in einseitigem Vertrauen in seine eigene Erkenntnis wiegen würde, wo er die ringenden Kräfte des anderen Pols vergessen würde, dort würde die historische Arbeit überhaupt zusammenbrechen und an seine Stelle würde ein historischer Roman im geistigen Sinne treten: ein irrealer geistiger Prozess, der bestimmten Repräsentanten oder einem bestimmten Zeitmilieu nur irgendeinen Gedanken, eine Vorstellung oder ein Gefühl unterstellt, die in Wirklichkeit geistiger Ausdruck des Autors sind.

Um klarer zu sprechen, kehren wir erneut zu dem Beispiel zurück, das wir gerade verwendet haben: zur nationalen Idee in unserem Barock des XVII. Jahrhunderts! Der Historiker, der sich entschließt, das Aussehen dieser Idee in den oben berührten Zusammenhängen zu skizzieren, wird sich nicht einmal einen Schritt weit – wenn er den Titel eines ernsten Forschers in seinem Fach behalten will – von dem lösen können, was ihm so ein Balbín, Beckovský, Frozín, Slavata und andere zeitgenössische Autoren in ihren Schriften erzählen, er wird sich nicht vom bleibenden Stil ihrer Sätze und Worte lossagen können, er wird nichts darlegen können, was in seinen Quellen keine Stützen findet – im Gegenteil: er ist gehalten, aufs Ängstlichste die Lettern und den Geist desjenigen zu beachten, der ihm vom nationalen Gedanken in unserem Barock des XVII. Jahrhunderts erzählt, er muss – wohl noch sorgsamer als der Historiker, der zum Beispiel die Schlacht der Truppen von Buquoy mit dem Heer Mansfelds bei Sablat im Jahr 1619 beschreibt – jede kleine Schattierung der Formulierung verfolgen, alle ihre Unvollständigkeiten und Unklarheiten redlich konstatieren, darauf hinweisen, wo es sich um eine direkte Formulierung handelt und wo wir zu bloßer Kombination übergehen, welche diese direkte Formulierung ersetzt usw. Wenn wir im Bild des gerade berührten Kampfs von Buquoy und Mansfeld bei Sablat zu Recht zur Vervollständigung auch das Aussehen des Terrains und des Dorfes, wo sich die Schlacht abspielte (siehe in dieser Richtung den erfolgreichen Versuch von Tapié in seinem „Bílá Hora“ [Der weiße Berg]!), verwenden konnten, haben wir in der Frage des nationalen Empfindens unseres Barocks im XVII. Jahrhundert keinen Anspruch auf ein anderes vervollständigendes Hilfsmittel, und müssen uns desto fester an die eigenen Worte der Zeit und des Umfelds halten, die wir untersuchen.

Ich würde sogar sagen, dass in diesem Zusammenhang die Gefahr der Subjektivierung im Bereich der Geistesgeschichte kleiner ist als in anderen speziellen Fächern dieser wissenschaftlichen Disziplin. Denn nicht nur allein, dass hier der gerade erwähnte Takt des Historikers mindestens mit seinem ganzen Gewicht zu Wort kommt, mit dem er sich in der Arbeit des Historikers der politischen Geschichte, der Wirtschaftsgeschichte, der Geschichte der bildenden Kunst, der Rechtsgeschichte, der Religionsgeschichte usw. geltend macht – der Historiker der Geistesgeschichte lebt, wie wir oben andeuteten, bis zu einem gewissen Maße in einem volleren Bewusstsein der Subjektivierungsgefahr als die Forscher, die auf anderen Feldern der Geschichtsforschung arbeiten: Er ist sich mehr bewusst als sie, dass jede Gedankenspitze, jede geistige Erscheinung im Leben der menschlichen Gesellschaft an ihre Zeit und ihr Milieu gebunden ist, weil diese Verkettung, wie wir bereits mehrfach detaillierter betonten, einer der grundlegenden Lehrsätze und eine der Voraussetzungen seiner Arbeit ist – und er wird in dieser Sache sicher nicht bereit sein, in seiner eigenen Angelegenheit eine Ausnahme zu machen. Wenn er die mehrfach berührte Frage des böhmischen nationalen

Empfindens im Barock des XVII. Jahrhunderts untersuchen wird, wird er prinzipiell mit der Voraussetzung an diese Untersuchung herangehen, dass dieses Nationalbewusstsein mit anderen Lebenszusammenhängen verbunden ist als das heutige Nationalbewusstsein, in dem er selbst lebt. Auch wenn er von seinem eigenen nationalen Empfinden ausgeht, d.h. von dem, was in seinem Denken das nationale Empfinden formt und zusammensetzt, was er unter diesem Begriff versteht (und ein solcher Ausgangspunkt ist allerdings keineswegs unberechtigt, weil das viel natürlicher ist), wird er in dem Bewusstsein weiter vorgehen, dass das nationale Empfinden des XVII. Jahrhunderts sich bei uns anders gestaltete, dass es nicht den gleichen Wert auf seine einzelnen Komponenten legte, wie sie das heutige nationale Empfinden legt, dass es sich ggf. auch mit Anregungen sättigte und einfärbte, die heute nicht mehr die schöpferische Wirksamkeit haben, die sie zu Zeiten Balbíns, Pešinas, Beckovskýs und der übrigen, gerade berührten Autoren hatten (z.B. Anregungen aus dem Bereich des religiösen Lebens), dass es sich an eine andere Basis anknüpfte, was die politische Seite betrifft usw. Er wird allen diesen Momenten erhöhte Aufmerksamkeit widmen, die das nationale Empfinden unserer Gesellschaft nach der Schlacht am Weißen Berg vom nationalen Empfinden der Zeit Masaryks unterscheiden, ja er wird diese dissoziativen Kennzeichen, ihre Erfassung und Darstellung zu seiner ersten und wichtigsten Aufgabe machen, weil – wie wir bereits oben andeuteten – gerade diese Zeichen den Gegenstand seiner Aufmerksamkeit zu einem zeitlich gebundenen Gegenstand – einem heutigen und vergangenen – historischen Gegenstand machen. Das Bewusstsein der Subjektivität, der subjektiven Gebundenheit und der subjektiven Bedingtheit jeder geistigen Äußerung ist in diesem Falle das wirksamste Gegengift gegen die Gefahr der Subjektivierung, die dem Historiker der Geistesgeschichte sonst – wie jedem anderen Historiker – droht.

Und das gilt auch für das Problem, das wir am Schluss des vorhergehenden Kapitels berührten – nämlich für die Frage der stilbewussten Umsetzung der Forschungsergebnisse des Historikers der Geistesgeschichte. Auch diese erhöhte Wachsamkeit, in welche der historische Takt des Forschers durch das Bewusstsein der zeitlichen Gebundenheit der einzelnen geistigen Erscheinungen (und also auch der stilistischen Äußerung) versetzt wird, muss den Forscher davor bewahren, aus dem Feld der dramatischen Spannung, von dem zuerst die Rede war, herauszutreten und sich durch einen ungünstig gewählten Ausdruck seinem Ziel zu entfremden, zu entstellen, was er im Sinn hat, oder den Gegenstand seiner Schilderung ungewollt auf eine andere zeitliche Basis, als auf welcher er ihn gefunden hat, zu verschieben. Sie muss ihm sagen, dass zum Beispiel die Verwendung des Wortes „demokratisch“ in einer Schilderung freiheitsstrebender Tendenzen unserer Gotik zu einem sehr trügerischen Missverständnis führen könnte, dass es im vollen Wortsinn ein Anachronismus wäre, von Toleranz im Hussitentum zu sprechen, dass es eine Ungenauigkeit wäre, die den üblichen demagogischen Phrasen der heutigen Zeit oder der unfernen Vergangenheit entsprechen würde, keineswegs jedoch die historische Tatsache, um die es uns geht, die tschechische Gesellschaft des Vormärzes als „feudale“ Gesellschaft zu bezeichnen usw. Welche Grenzen hier der wissenschaftliche Charakter der Arbeit dem stilbewussten Ausdruck setzt, habe ich übrigens wiederum detailliert in meinen „Cesty historikovy“ mitgeteilt, wo ein ganzes Kapitel der Frage der Stile zwischen Dichter und Historiker gewidmet ist.

Allerdings zweifle ich nicht, dass mehr als einer der Leser hier Unzufriedenheit äußert und, sich von den Fragen abwendend, die ich gerade berührt habe, mit dem Finger in eine andere Richtung zeigt: zur Frage, wie die einzelnen Erscheinungen, die den Gegenstand der Forschung des Historikers in unserem Falle bilden, in ihre zeitlichen Zusammenhänge eingegliedert werden sollen, wie jene Zeitstruktur erfasst werden soll, von der oben die Rede war, wie der zentrale Punkt unseres Interesses durch die Widerspiegelungen seiner Umgebung erleuchtet werden soll. Hier soll die eigentliche Gefahr der Subjektivität bei der sog. Geistesgeschichte liegen, weil hier nachdrücklich in der Arbeit des Historikers das Prinzip der Auswahl zur Anwendung kommt, und dieses Prinzip immer die Gefahr der Subjektivität in erhöhtem Maße mit sich bringt! Die strukturbildenden Elemente der Zeit können sicher sehr verschieden gesehen werden, es ist möglich, aus der reichen Lebensfülle, die jede Zeit gewährt, diese oder jene Komponente auszuwählen, und der apriorischen Interessiertheit des

Subjekts bleibt es zu einem beträchtlichen Maße freigestellt, mit dem Blick entweder auf diesem oder auf jenem Moment zu verweilen, je nachdem, wie es dieses zu seinem Bild, dessen Vervollständigung, dessen Erhärtung und Darstellung benötigt: Nehmen wir zum Beispiel eines der Beispiele, die wir oben verwendet haben, als wir im 2. Kapitel dieser Betrachtungen den Unterschied bezeichnen wollten, der die Geistesgeschichte von der Rechtsgeschichte, der Literaturgeschichte und anderen speziellen Zweigen der wissenschaftlichen historischen Bemühungen unterscheidet: Warum sprechen wir in Zusammenhang mit dem Begriff des Eigentums im europäischen Westen im X. – XIII. Jahrhundert von einer spiritualistischen Stimmung des westeuropäischen Milieus dieser Zeit? Warum heben wir gerade die spiritualistischen Neigungen aus der reichen Lebensfülle der romanischen Periode hervor und bestimmen durch sie die Struktur, in welche der Begriff bzw. die Vorstellung des Eigentums in dieser Zeit eingeordnet und in welcher er beurteilt werden soll? Setzten sich denn neben den spiritualistischen Neigungen im Leben dieser Zeit nicht mit gleicher Intensität, ja manchmal mit weitaus mächtigerer äußerer Wirksamkeit grob materialistische Tendenzen und Kräfte durch? War nicht jener heilige Wenzel bspw. (um wieder das Beispiel zu nehmen, das uns am geläufigsten sein wird) mit seinen spiritualistischen Lebensgrundsätzen eher eine Ausnahme in der rau barbarischen und überwiegend rein animalisch und vegetativ, ohne geistige Rücksicht lebenden Gesellschaft böhmischer Kämpfer? War nicht noch Heinrich Zdik, der für uns der Repräsentant der bereits reifen romanischen Periode bei uns ist, von einem Umfeld umgeben, das nur vor materieller Stärke wich und mehr oder weniger nicht in der Lage war, Gebote rein geistiger Art zu respektieren? Und ist also die Struktur, in die wir den Begriff bzw. die Vorstellung des Eigentums in Westeuropa in der romanischen Zeit einsetzen wollen – eine Struktur, die vor allem durch den Spiritualismus charakterisiert ist – nicht nur eine Art optischer Täuschung, nur unsere Fiktion oder Autosuggestion?

Es besteht kein Zweifel, dass es sich um eine sehr ernste Frage handelt, und ich erinnere, dass es nicht nur Masaryk und seine kommunistischen bzw. marxistischen Gegner waren, sondern auch Josef Šusta (wenigstens in privaten Gesprächen wiederum), der es Josef Pekař übel nahm, dass er in seinen historiosophischen Betrachtungen vom Geist der Zeit zu reden begann, was nichts anderes als eine andere, etwas unbestimmtere Umschreibung dessen war, was wir in unseren Zusammenhängen Struktur der Zeit nennen.

Aber ich denke, dass auch diese Gefahr, auf die der Historiker der Geistesgeschichte trifft, nicht überbewertet werden sollte. Es ist allerdings wahr, dass wir uns, wenn wir jenen heiligen Wenzel in unserem Bild in ein einseitig vergeistigtes Umfeld stellen würden, damit völlig diametral von seiner historischen Persönlichkeit entfernen würden, deren Größe gerade darin besteht, wie sie die Übermacht ihrer barbarisch animalischen und vegetativen Umgebung überwindet. Es ist wahr, dass die spiritualistischen Lebensgrundsätze und Tendenzen keinesfalls das ausschließliche Prinzip waren, nach dem sich das Leben der romanischen Zeit richtete, die im oben berührten Falle den Begriff und die Vorstellung des Eigentums einrahmt. Aber die Struktur der Zeit, ihren Charakter bestimmen wir keinesfalls anhand der Quantität der Elemente, aus denen sich ihr Leben zusammensetzt: anhand dessen, wovon die Mehrheit der Existenzen, welche diesen Zeitraum ausfüllen, beherrscht wird, sondern anhand ihrer Qualität, d.h. anhand dessen, mit welcher Intensität das bestimmte Element sich im zeitlichen Umfeld geltend macht, eine wie mächtige innere Bewegung es darin einleitet, wie es dessen höchste und perfekteste Organe bestimmt, wie es darin den Weg für die weitere Entwicklung öffnet. Auch in der politischen Geschichte bestimmt letzten Endes nicht die breite, namenlose Masse mit ihren vielgestaltigen und mosaikartig zersplitterten Launen den Lauf des politischen Prozesses, sondern ein qualitativ stärkeres Element, das zum Beispiel Robespierre oder Marat inmitten der Revolutionsmenge ist. Und niemand Vernünftiges wird daran zweifeln, dass in jener romanischen Zeit diese spiritualistischen Komponenten qualitativ mächtiger sind, d.h. dass sie für die innere Bewegung der Zeit, für die Gestaltung ihrer wichtigsten Äußerungen, für ihre Entwicklung und den Übergang zur nächsten Etappe richtungsweisend sind, ebenso wie wiederum bei der Renaissanceperiode für die innere Bewegung, die Gestaltung ihrer wichtigsten Äußerungen,

für die Entwicklung und den Übergang nach vorn die entscheidenden Elemente von materieller Ausrichtung und Art sind. Der heilige Wenzel mit seiner spiritualistischen Ausrichtung – meinetwegen auch noch so vereinsamt – wird für das Bild seiner Zeit, ihren Charakter, ihre Struktur, ihr inneres Geschehen, wichtiger, weitaus wichtiger sein als Tausende Kämpfer, mit deren grob materialistischen Interessen er zu kämpfen hatte.

Die Geistesgeschichte wird deshalb noch nicht um die Panoramen und das Leben eines konkreten Zeitmilieus ärmer gemacht, wenn sie einige Elemente in ihm für bezeichnender bzw. für charakterbildend, dominant erklärt. Auch in der Kunstgeschichte wird ein Michelangelo die Aufmerksamkeit fesseln und die Epoche sicher nachhaltiger charakterisieren als Tausende kleiner Erbauer von Kirchen, die in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts ihre Tätigkeit in Italien, Spanien, Frankreich, Deutschland und in anderen Ländern der Spätrenaissance- und Barockwelt entfalteten. In der Militärgeschichte konzentriert Napoleon den Blick der Historiker weit voller auf sich als Hunderttausende heldenhafter Soldaten, die unter seinem Kommando kämpften. Die Geschichte allgemein – in allen ihren Zweigen – ist keineswegs eine Wissenschaft der bloßen Summe, sondern eine bewertende, qualitative Wissenschaft. Und der solide Forscher aus dem Fach der Geistesgeschichte wird, auch wenn er sich klar bewusst sein wird, welche Elemente die Struktur dieser oder jener Zeit bestimmen, deshalb nicht einfach das Wirken anderer Elemente – und seien sie auch gegenläufig – in einem gewissen schattierenden Sinne ausschließen: als einen Faktor, der gewisse Komplikationen verursachen kann, so wie zum Beispiel das Reiben der Rolle und des Seils, der Widerstand der Luft und andere Elemente Komplikationen bei der Demonstration des Fallgesetzes mit Atwoods Fallapparat bereiten.

Zu erkennen, welche Elemente im breiten Bild dieser oder jener Zeit bezeichnender, charakterbildender bzw. dominant sind und so die Grundstruktur der Zeit bilden, in der es uns obliegt, diese oder jene Vorstellung, diesen oder jenen Begriff, diesen oder jenen Gedanken usw. zu beurteilen, ist übrigens nicht so schwierig, wie es vielleicht bei einem flüchtigen Blick scheinen könnte. Bereits Karl Lamprecht wies in seinen Vorlesungen über die moderne Historiographie („Moderne Geschichtswissenschaft“ aus dem Jahr 1905), wo er einen einheitlichen Nenner der einzelnen Kulturperioden – wir könnten sagen: Zeitstrukturen – suchte, auf das Kunstwerk als höchsten Ausdruck der Tendenzen, welche diese oder jene Periode beherrschen, ihre Dominanten, hin. Und auch wenn wir zugestehen, dass Lamprecht in dieser Sache zu sehr von seinem Gedanken der kollektivistischen Geschichte eingenommen war und dass er unter seinem Einfluss bereit war, die individuellen Züge des großen künstlerischen Werks zu stark zu unterdrücken und im schöpferischen Genie mehr oder weniger nur eine Quintessenz der Masse zu erblicken, denke ich, dass wir seinen Ausgangspunkt in diesem Fall annehmen können. Nur so viel ist, meine ich, nachdrücklicher hervorzuheben, dass man eher als auf die bahnbrechende schöpferische Tat in diesem Fall die laufende künstlerische Produktion der Zeit, die künstlerische Manier, ihre Wurzeln und Anregungen berücksichtigen sollte. Michelangelo mit seinem Spiritualismus, auf den einst so lebhaft Max Dvořák in seinen Studien verwies, ist nicht der eigentliche Ausdruck der Zeit, in welcher er lebt, sondern weitaus eher der Zeit, die nach ihm kommt: des paradoxen Barocks. Die Dominante, welche die erste Hälfte des XVI. Jahrhunderts beherrschte, finden wir eher bei Rafael, und Michelangelo wird mit seinem Widerhall – als eine Erscheinung, die sich ausgeprägter oder weniger ausgeprägt ihrer Umgebung entfremdet – nur indirekt die eigentlichen Züge des Milieus, das vor allem diese Welt liebte und von ihr inspiriert wurde, verstärken. Und noch eher vielleicht als bei Rafael würden wir die charakterbildenden Tendenzen der Zeit bei Künstlern mit weniger klangvollem Namen ausgedrückt finden, die mit größerer oder kleinerer Virtuosität dem allgemeinen Geschmack ihrer Zeit in die Hände spielten. Hier ist eigentlich der Spiegel der Renaissance des XVI. Jahrhunderts, hier gewahrst du ihr Gesicht in voller Deutlichkeit, wie es für das Begreifen ihrer Grundlagen notwendig ist, hier nähern wir uns jener Allgemeinheit an, die letzten Endes nicht nur die Maler, sondern auch die Bildhauer, Architekten, Dichter, Musiker, religiösen Denker, Historiker, ja sogar Naturwissenschaftler, die Volkswirte, Juristen usw. jener Zeit verbindet. Denn der Begriff der Zeitstruktur schließt nicht nur die bildende Kunst, die schöne Literatur und überhaupt die sog.

höheren Sphären des menschlichen Geistes ein, sondern alles, worin sich die schöpferische menschliche Kraft auf irgendeine Weise äußerte – und im Kunstwerk, das wir beobachten, dürfen wir nicht mehr erblicken, als den Ausgangspunkt: eine Wegmarkierung, die uns die Richtung weist. Hinter ihm muss man dann noch immer weiter gehen und vergleichen, bis zu welchem Maß der Zug, die Tendenz, die Dominante, die wir im Kunstwerk vorfanden, Korrespondenzen in anderen Zweigen des zeitgenössischen Lebens findet, bis zu welchem Maß sie Ausdruck der gemeinsamen Wurzel aller zeitgenössischen Erscheinungen sind, mit welcher Berechtigung wir in ihnen einen zusammengefassten, einheitlichen Nenner jener unzähligen Bruchstücke erblicken können, die in ihrer Gesamtheit den Begriff der Zeit konstituieren. Und erst nach diesem sicherlich komplizierten, langwierigen und schwierigen, aber immer sehr interessanten Weg können wir sagen, dass wir am Ziel angekommen sind: dass wir die wirkliche Struktur dieser oder jener Zeit erfassen.

Dass dabei in nicht geringem Maße die wertenden Fähigkeiten des Historikers zur Anwendung kommen, kann nicht angezweifelt werden. Es ist mehr als einmal erforderlich, ein ganzes Gewirr von Zeichen zur Seite zu räumen, die äußerlich sehr lautstark unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, damit wir bis zur verborgenen, eigentlichen Wurzel der Erscheinung, zu ihrer wirklichen Basis vordringen, die sie in einem einheitlichen Lebensrhythmus mit anderen zeitgenössischen Erscheinungen verbindet. Du musst sehr tief unter die pastose Ablagerung der Naturalismen vordringen, mit denen das barocke Bild überschüttet ist, damit du erfasst, dass sich auch beim barocken Maler in der verdeckten Form der von der Gravitation befreiten Gebärde vielleicht jene paradoxe Tendenz meldet, die hinter dem Supranaturellen herläuft, die wir im barocken literarischen Werk fanden, du musst mit wachem Bewusstsein die blumig entfaltete Melodie unseres Komponisten vom Ende des XVIII. Jahrhunderts verfolgen, damit du feststellst, dass sie mit ihrem genauen Bau der rationellen Einstellung entspricht, die zum Beispiel aus dem religiösen Leben dieser Zeit zu dir spricht, du musst das geistige Seh- und Hörvermögen schärfen, damit du den Weg findest, der die künstliche Romantik der pseudogotischen Architektur des XIX. Jahrhunderts mit dem künstlich Malerischen der englischen Parks dieser Zeit verbindet usw.

Aber wer wäre heute noch so töricht, dass er vom Historiker die volle Abdikation jeglicher Bewertung verlangen wollte – auch wenn wir uns bewusst sind, dass wir gerade durch diese Bewertung in der Gefangenschaft unserer eigenen Zeit sind?

VI.

In einer Zeit, in der alle Äußerungen des geistigen Lebens mit solch eifriger Bemühung – und in der Mehrheit der Fälle direkt mit Gewalt – dahin gelenkt werden, dass sie so sehr wie möglich dem gegenwärtigen Leben, insbesondere dem politischen und sozialen Leben dienen, wird wohl der neue Zweig der historischen Forschung, auf den sich unsere Betrachtungen richten, mehr als einem Beobachter als ein Versuch erscheinen, eine Art Windschutz zu schaffen, hinter dem sich der heutige Intellektuelle etwas von diesem Druck erholen kann, wo er sich ruhiger als in anderen Bereichen der schöpferischen geistigen Tätigkeit in zeitlosen bzw. überzeitlichen Problemen versenken, die Wege seiner eigenen Auswahl und seines Interesses verfolgen kann: Wem würde denn in der heutigen Gesellschaft zum Beispiel eine Abhandlung über den Begriff der Freiheit im XIV. Jahrhundert, etwas helfen oder etwas sagen, eine Abhandlung, die im Geiste unserer vorhergehenden Auslegungen gerade die zeitliche Gebundenheit dieser Vorstellung und ihre Entfernung von der verbal wohl ebenso bezeichneten heutigen Vorstellung hervorheben würde?

Die Geistesgeschichte als etwas, das vom lebendigen Pulsieren der heutigen Zeit weit entfernt ist – das wird wahrscheinlich wiederum eines der Argumente sein, die in mehr oder weniger verständnislosen Reden gegen das neue, sich langsam herausbildende wissenschaftliche Fach ins Feld geführt werden. Und dennoch besteht kein Zweifel, dass auch die Geistesgeschichte – wenigstens in der Form, in der wir vorstehend versuchten, ihre Grundlagen zu skizzieren – ein Bestandteil der lebendigen Geschichte ist, d.h. der Geschichte, die direkt oder indirekt auf lebendige Fragen antwortet, die sich in den Reihen der Zeitgenossen (oft auch ohne ausdrückliche syntaktische Formulierung) erheben.

Wir dürfen allerdings den Begriff der lebendigen Geschichte, in dessen Umkreis wir die Geistesgeschichte einordnen, nicht in jenem Sinne eng auslegen, als ob es sich um Geschichte handeln würde, die zum Beispiel einer aktuellen politischen, sozialen oder wirtschaftlichen Frage den Weg ebnen soll. Lebendige Geschichte ist nicht nur diejenige, die im Jahr 1940 vor den Augen der tschechischen Leserschaft Beispiele aus der tschechischen Vergangenheit emporhob, die deren Glauben an die vitale Widerstandsfähigkeit des tschechischen Stammes wecken sollten, oder die in den Jahren 1939 – 1945 auf die slawische Verbundenheit der böhmischen Geschichte verwies, um so die ständigen Verweise auf die Fäden und Fädchen zu paralysieren, die den alten Přemyslidenstaat und seine Fortsetzung mit dem Schicksal des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation verbinden, in der Zeit des scharfen Konflikts zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem kommunistischen Regime in der Tschechoslowakei fand sie in alten Chroniken, Urkunden und anderen Quellen Belege dafür, wie sich die päpstliche Kurie einst in den verstrichenen Jahrhunderten zu den Wünschen der entscheidenden tschechischen bzw. tschechoslowakischen Repräsentanten gestellt hatte usw. Nicht nur die unmittelbaren Anregungen, die der Historiker aus dem Leben, das ihn umgibt, annimmt, liefern seinem wissenschaftlichen Fach Lebendigkeit, sondern auch tiefere, weniger offensichtliche Zusammenhänge. Wenn Sie das große Werk des deutschen Historikers der vergangenen Epoche Johann Gustav Droysen über Alexander den Großen und die hellenistische Welt und seine Schlüsse darüber verfolgen, warum die Hellenen ihre Selbständigkeit unter makedonischer Oberherrschaft verlieren mussten, sehen Sie, dass hier im Hintergrund der Folgerungen des Historikers über die Unfähigkeit der Griechen, ein echtes Staatsleben zu schaffen, die Vorstellung des Staats steht, wie sie sich in Mitteleuropa in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts und speziell durch die Philosophie Hegels herausbildete, und dass auf diese Vorstellung unbemerkt auch weitere Vorstellungen und dann ganze Urteile aufgepfropft werden, in denen er sein Bild der hellenistischen Welt und ihres Schicksals entwickelt. Ebenso stellt die „Geschichte der Revolutionszeit“ von Droysens Zeitgenossen Heinrich Sybel – obgleich ihr Thema vom deutschen Boden abweicht – mit ihrem Widerstand gegen die Lobesbilder der Großen Französischen Revolution, wie sie mehrheitlich von den zeitgenössischen französischen Historikern dargeboten wurden, eine Konzeption dar, die durch Vorstellungen und Gedanken fest mit dem Milieu des sich

allmählich bildenden Zweiten Kaiserreichs verbunden ist, das die politisch schöpferische Kraft keineswegs in der pathetisch aufgebäumten und wehenden Kraft der Ideen erblickte, sondern im harten Schwert und der festen, ihm unterstellten Organisation. Und um nicht nur bei der Historiographie zu bleiben, die sich mehr oder weniger unter dem suggestiven Einfluss des politisch sensiblen Deutschlands des XIX. Jahrhunderts entwickelte und sich mehr oder weniger als Mitschöpfer seiner politischen Schicksale darstellte – erinnern wir zum Beispiel an den deutschen Sozialhistoriker vom Ende des XIX. und Anfang des XX. Jahrhunderts: an Karl Lamprecht: Auch seine Erörterungen über die „kollektivistische" Geschichtsschreibung, mit der uns einst Josef Pekař in seinem Artikel „Individualismus a kolektivismus v dějepisectví" [Individualismus und Kollektivismus in der Geschichtsschreibung] im III. Jahrgang der Zeitschrift *Český časopis historický* umfassender vertraut machte, und das auf ihnen aufgebaute Werk wachsen in organischem Zusammenhang mit zeitgenössischen Vorstellungen, welche die mächtig überlagernde Welle des Sozialismus in den achtziger, neunziger und in den weiteren Jahrzehnten im deutschen und allgemeiner im mitteleuropäischen politischen und kulturellen Umkreis mit sich trägt, und wenn er die Aktionsbedeutung des Individuums in der Geschichte zugunsten großer gesellschaftlicher Strömungen und ihrer Gesetzmäßigkeiten beschränkt, ist das die Widerspiegelung der Gedankenwelt, die von den Namen Marx und Engels gekennzeichnet ist, ebenso wie er, wenn er die motivischen Kräfte sucht, die den Übergang von einem Kulturzeitalter in ein anderes evozieren, vor allem auf Momente des wirtschaftlichen Lebens verweist, oder wenn er auf der Suche nach einem einheitlichen Nenner der einzelnen Kulturepochen auch anderswo in seiner historischen Theorie und Praxis immer wieder auf die von Durkheim und später Le Bon genauer ausgearbeitete Vorstellung irgendeiner „Seele der Masse" (l´ame de la foule) stößt. Nicht nur Werner Sombart mit seinen historischen Arbeiten, die sich direkt und unmittelbar an marxistische Thesen binden, sondern auch Lamprecht als Autor des „Deutschen Wirtschaftsleben im Mittelalter" erwächst aus dem aktuellen Leben seines zeitlichen und örtlichen Umfelds und dessen Anregungen, wenngleich seine Beziehung zu der Strömung, die von Marx, Engels und anderen sozialistischen Theoretikern des XIX. Jahrhunderts hervorgerufen wurde, von offenbarer Verweigerung und von Zögern überschattet war. Wir müssen nur etwas tiefer unter die Oberfläche des Werks schauen, seine weniger offenbaren, ja manchmal direkt unausgesprochenen Zusammenhänge bemerken, um uns in vollem Maße seiner zeitlichen Verankerung zu versichern.

Und das Werk, das wir gerade mit flüchtigem Blick berührten, das Werk von Karl Lamprecht, kann uns, nehme ich an, auch ein geeigneter Ausgangspunkt für die oben begonnene Betrachtung der aktuellen Wurzeln der Geistesgeschichte sein. Die Diskussion, die, wie erwähnt, Karl Lamprecht einst in der deutschen Historiographie am Ende des letzten Jahrhunderts mit seinen Thesen über die Bedeutung des Kollektivs und die Bedeutung des Individuums im historischen Geschehen hervorrief, ist sicher auch für die Entstehung der Geistesgeschichte nicht ohne Bedeutung – in der Definition dieses Begriffs wenigstens, wie wir ihn in den vorangehenden Kapiteln auszulegen versuchten. Während die individualistische Geschichte, welche die historische Arbeit bis zur zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts mit niederschmetterndem Übergewicht beherrschte, auch auf dem Feld der außerpolitischen Geschichte vor allem Wert auf das Individuum und seine schöpferische Leistung legte, so dass ihr die Vergangenheit der menschlichen Gesellschaft und ihres Denkens vor allem als Summe und Zusammenspiel einzelner Denker und ihres philosophischen, religiösen, juristischen, wirtschaftlichen, politischen usw. Denkens erschienen, konnte sich die kollektivistische Geschichte nicht mit dieser atomisierten Gedankenwelt zufrieden geben und musste früher oder später an ihrer Stelle ein neues Bild aufstellen. Denn es ist zum Beispiel nicht möglich, ein dichterisches Werk nur mit der Methode der typisch individualistischen „Genealogie" zu erfassen, die nichts anderes in ihm vorzufinden in der Lage war als die Widerspiegelung bzw. die Verwandtschaft einmal von diesem und dann wieder von jenem fremden Dichter, die organische Synthese des Werks auf seine einzelnen – manchmal richtigen, häufig jedoch auch falschen – genealogischen Komponenten zerpflückte und den Dichter in diesem Sinne dann in bestimmte historische

Zusammenhänge „einordnete“: Man muss den Dichter und seine eigentümlichen und eigenständigen Synthesen bemerken, der Kraft Aufmerksamkeit widmen, welche die Einheit seines Werks mitgestaltete. Und hier erscheint uns in mehr als einem Falle die Atmosphäre der Zeit, die der Dichter atmete, mit ihren Strudeln der verschiedensten gedanklichen Verbindungen und Anregungen, wichtiger als die Darlegungen, die den Dichter wie ein fleißiges Bienchen verfolgen, das seinen Honig aus den verschiedensten – näheren und ferneren – Ecken und Enden in seinen Bienenstock trägt. Die allgemeinen Wahrheiten der Zeit gewähren reichlichere Nährstoffe für sein Werk als die Tropfen, die hier aus dieser und da aus jener gedanklichen bzw. vorgestellten oder zitierten Quelle hineinfallen. Sie sind direkt die Grundlage, die seine Existenz bedingt und ihm seine charakterbildenden Züge verleiht. Wenn du im Werk Máchas neben dem Einfluss von Byron – so oft fälschlich aufgebläht – durch sorgfältige und gewissenhafte Analyse noch eine Unzahl anderer Einflüsse finden würdest und seinen „Máj“ und auch seine anderen Gedichte in diesem Sinne auf feinste, kaum sichtbare Fasern zerlegen würdest, wirst du den Dichter nicht so voll und so tief begreifen, wie wenn du ihn in die Zeit projizierst, die den Einzelnen, indem sie Abertausende einander fremder und unbekannter Existenzen in den neuen Milieus der sich schnell entwickelnden industriellen Großstädte zu einer einzigen Gemeinschaft zusammenführte, in weit größerem Maße dem Aufprall der Einsamkeit und Verlassenheit aussetzte als frühere Zeiten, die ihm in den verhältnismäßig wenig veränderlichen und über Jahrhunderte vielfach etablierten und zusammengeschweißten und verwachsenen Milieus der Kleinstädte und Dörfer ein weitaus festeres Gefühl der Eingliederung und des gesellschaftlichen Zusammenhalts gewährten. Diese Zeit bestimmte – auch mit ihren anderen Zügen: mit ihrer Reaktion auf den aufklärerischen Rationalismus, durch ihre Konfrontation der großen Handlungsereignisse und Erscheinungen, wie es zum Beispiel Napoleon war, mit der Ewigkeit der Geschichte, mit ihren Erwägungen über das Absolute und Relative und weiteren und weiteren Strömungen ihres komplizierten Lebens – entschieden das dichterische Werk von Karel Hynek Mácha in seiner Gesamtheit und Summe und damit auch in seiner ihm eigenen künstlerischen Bedeutung weitaus mehr als die Einflüsse der Verse von Byron oder von seinen anderen Zeitgenossen und Vorgängern. Und was vom Dichter bzw. Künstler überhaupt gilt, gilt mutatis mutandis im Grunde auch vom moralischen, politischen, wirtschaftlichen Denker, vom Historiker, Naturwissenschafter, Techniker, einfach von jedem geistig schöpferischen Menschen.

Der Historiker, der sich aufmerksamer in diese Dinge versenkt, muss sich, ob er will oder nicht, die Frage stellen, ob der Einzelne für die geschichtliche Entwicklung der Gesellschaft auf geistigem Feld überhaupt eine solche Bedeutung hat, wie einst vorausgesetzt wurde, ob auf ihm tatsächlich in dem Maße ihr Fortschritt und ihre Entwicklung beruhen, wie man meinte, oder ob seine schöpferische Arbeit nichts anderes ist als eine von unzähligen Bewegungen, die erst in ihrer Summe das eigentliche künstlerische, philosophische, religiöse, historische usw. Werk schaffen. Wenn wir von jenem Mácha – dem Dichter die zuvor erwähnte zeitliche Basis, seine schöpferische Inspiration und den formativen Stil abziehen würden, wäre das überhaupt noch Mácha, was uns übrig bliebe? Bliebe nicht nur ein jämmerliches Zittern und ein ärmlicher Torso, der überhaupt keinen Anspruch auf Leben hätte? Würden hier nicht gerade jene allercharakteristischsten Zeichen zunichte gemacht, die aus Mácha gerade erst Mácha machen und die seiner Poesie die besondere Tiefe verleihen? Und umgekehrt wiederum: kann sich ein Dichter – und sei es auch der allergenialste – vollständig von seiner zeitlichen Basis befreien, kann er mehr als nur die neuen Horizonte künftiger Zeiten prophezeien und vorzeichnen, kann er seinen Zeitgenossen mehr sein als Moses, den der Herr das gelobte Land zwar sehen, aber nicht erreichen ließ? Hat er nicht die Mission eines bloßen Matrosen im Mastkorb irgendwo hoch oben am Mast über dem Schiff, der zwar einen weiteren Horizont überblickt als diejenigen unten auf Deck, im Grunde jedoch ebenso wie sie in seiner Bewegung und überhaupt in seinen Möglichkeiten durch die Bewegung und die Möglichkeiten des Schiffs, auf dem er steht, bestimmt wird?

Wer mit der zuerst berührten Diskussion über den Individualismus und den Kollektivismus in der Geschichte, wie sie in den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts

geführt wurde, einigermaßen vertraut ist, wird leicht bemerken, dass wir uns hier nicht nur vor einem Bild wiederfanden, das in dieser Diskussion mit Vorliebe insbesondere die Vertreter der kollektivistischen Historiographie verwendeten, sondern auch vor der grundlegenden Frage, um die sich diese ganze Diskussion drehte: ist die Geschichte ein Ausdruck der Kräfte, die das Individuum beherrschen: seiner vernünftigen Fähigkeiten, seiner freien Kraft, seiner emotionalen Intensität usw., oder ist sie der Ausdruck von Strömungen, die große Kollektive ergreifen und umwälzen: von Gesetzen, Neigungen, Bewegungen usw., welche die Masse der menschlichen Gesellschaft beherrschen?

Ich denke, dass es keinen ernsten Forscher gibt, der diese Frage würde mit absoluter Einseitigkeit lösen wollen – gleich ob zugunsten der rein individualistischen oder zugunsten der kollektivistischen These. Es wird also eher ein Streit darüber, bis zu welchem Maße sich am historischen Prozess, der das Leben der menschlichen Gemeinschaft erschafft, die Kräfte des Einzelnen beteiligen und bis zu welchem Maß er das Ergebnis von Kräften ist, die sich in bestimmten sozialen Einheiten: in der Nation, der Klasse, dem Stand, der Partei usw. erheben. Im Falle Máchas, den wir gerade berührt haben, wird einer bereit sein, alles auf das Konto der Zeit zu verbuchen, was Mácha eigentlich zu Mácha macht, und in ihm nur das glückliche Sprachrohr oder, wenn Sie den potenzierten Ausdruck möchten, den allgemeinen Geist seiner Zeit sehen, während der andere seine Genialität hervorheben wird, die aus den kleinen Anstößen und Impulsen seiner Zeit, die ebenso in Tausend anderen Seelen erklangen, in der Glut seines Inneren auf unnachahmliche Weise ein einzigartiges und eigengesetzliches Werk schmiedete, als im Kern unwiederholbare schöpferische Tat, und den Anstößen und Impulsen der Zeit wird er keine andere Bedeutung vergönnen als diejenige, die der im Steinbruch gebrochene Stein für den Aufbau eines großen architektonischen Werks hat.

Aber, um die Frage, bis zu welchem Maße am historischen Prozess individuelle Kräfte beteiligt sind und bis zu welchem Maße hier Kräfte kollektivistischer Art wirken, wie auch immer zu lösen (uns ausgiebiger in diese Frage zu vertiefen, hindert uns der schmale Rahmen unserer Betrachtungen), besteht kein Zweifel, dass ihre Lösung uns, ob wir wollen oder nicht, zum Nachdenken über die Geistesgeschichte im oben erwogenen Sinne und Umfang führt. Auch wenn wir uns auf den Standpunkt derjenigen stellen würden, die das kollektivistische Moment in der Geschichte und sein Wirken auf den geringsten Umfang und die kleinste Tiefe beschränken wollen, können wir doch der Frage der allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes nicht ausweichen – nicht als Geist der einzelnen Philosophen, Juristen, Politiker, Künstler, religiösen Schöpfer usw., sondern als Geist der ganzen Gesellschaft, der sich in allgemeinen Begriffen und Vorstellungen dieser Zeit widerspiegelt, denn einzig die Beobachtung dieser allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes kann uns die erforderliche Basis für die Feststellung geben, welche schöpferischen Kräfte im menschlichen Kollektiv wurzeln und mit welchem Anteil sich dieses Kollektiv an der Entwicklung des historischen Geschehens beteiligt, das historische Schicksal der Einzelnen bzw. kleinerer Gruppen bestimmt usw. Und damit finden wir uns allerdings auf dem Feld der neuen wissenschaftlichen Disziplin wieder, in deren Erläuterung wir uns mit dem vorliegenden Betrachtungsversuch vertieften.

Die Geistesgeschichte – in dieser Bedeutung und dem Sinn, wie es oben ausgelegt wurde – knüpft in der Geschichte der neuzeitlichen Historiographie wirklich direkt an die Gedankenströmung an, die von der Diskussion über Individualismus und Kollektivismus in der Geschichte geweckt wurde. Die Grundkategorien, die wir oben in unserer Auslegung verwendeten – die Kategorie der geistigen Struktur der Zeit, die Kategorie dominanter Zeitelemente, die Kategorie der zeitlichen (kulturellen) Bedingtheit und andere – tauchen bei Autoren auf, die im Bild der neuen Geschichtsschreibung als Vorkämpfer der kollektivistischen Richtung bezeichnet werden, oder sind zumindest bei ihnen markanter vorkodiert. Das ist auf den ersten Blick wahrscheinlich recht paradox, dass gerade die Gruppe der Historiker, die in ihrem Werk so lebhaft von der Strömung des dialektischen marxistischen Materialismus ergriffen war und auch ihre Aufmerksamkeit vor allem auf Ereignisse der Wirtschaftsgeschichte konzentrierte, in der sie die eigentlich treibenden Kräfte erblickte, die das Kollektiv und sein historisches Schicksal formen, der erste Vorkämpfer des

neuen Zweigs der Historiographie werden soll, der sozusagen ausschließlich auf den Bereich geistiger Vorgänge ausgerichtet ist. Aber der Historiker, der sich einmal mit der Entwicklung der neuzeitlichen europäischen Geschichtsschreibung befassen wird, wird zweifelsfrei ohne Mühe feststellen, wie sich am Rande der sog. kollektivistischen Geschichtsschreibung vom Ende des XIX. Jahrhunderts die häufig noch von anderer, üppigerer Vegetation verdeckten Quellen für das sammeln, was sich heute – wenn auch bis jetzt noch nicht in voller Deutlichkeit – als einziger Fluss der Geistesgeschichte abzeichnet. Auch unser Josef Pekař, dessen Bild der böhmischen und allgemeinen geschichtlichen Entwicklung bis zu einem beträchtlichen Maße unter dem Einfluss von Karl Lamprecht und überhaupt der Diskussion über den Individualismus und Kollektivismus in der Geschichtsschreibung, die ihn in der Jugend fesselte, stand, kann hier schließlich als dokumentarisches Beispiel dienen, denn es ist unbestritten, dass wir auch bei ihm den ersten Anfängen der Gedanken begegnen, auf denen die Geistesgeschichte beruht – gleich ob wir an die Idee der zeitlichen Bedingtheit jeder Erscheinung oder an die Idee der grundlegenden charakterlichen Verschiedenheit der einzelnen Geschichtsepochen oder andere von den Elementen denken, welche sowohl sein historisches Werk als auch das langsam zur Welt kommende historische Werk der Geistesgeschichte kennzeichnen.

Die Tatsache, dass es die sog. kollektivistische Geschichtsschreibung vom Ende des XIX. Jahrhunderts und die von ihr erfassten Erscheinungen bzw. Strömungen waren, welche die ausgeprägtesten Impulse zur Schaffung der neuen selbständigen Disziplin der Geistesgeschichte lieferten, erklären wir uns, nehme ich an, am ehesten, wenn wir die oben bereits erwähnten aktuellen Wurzeln des Werks von Lamprecht und seiner sich in die gleiche Richtung bewegenden Zeitgenossen berücksichtigen. Der unbezweifelbare Hauptimpuls dieser Historiographie war das breite Vordringen sog. volkstümlicher Schichten in den Vordergrund des öffentlichen europäischen Lebens nach 1848: Sozusagen in allen europäischen Ländern – auch das despotische zaristische Russland nicht ausgenommen – spielt sich in dieser Zeit ein intensiver Demokratisierungsprozess ab, der eine immer entscheidendere Beteiligung an der Leitung des Staats den Massen seiner Bevölkerung übergibt ohne Rücksicht darauf, welchen Standes, welcher Herkunft, welchen Vermögens, welchen Ranges usw. sie sind. Und verständlich, dass den zeitgenössischen Intellektuellen mit dem Wachstum dieses Demokratisierungsprozesses auch immer mehr die Frage zu interessieren beginnt, wie sich die Entscheidungsfindung der breiten Schichten gestaltet, die sich zur Leitung des Staats und überhaupt der menschlichen Gesellschaft einfanden: aus welchen Impulsen werden sie geboren, von welchen Tendenzen werden sie gesteuert, was ist überhaupt die innere Ursache der Bewegung in diesen Massen? Auf diese Fragen will die sog. kollektivistische Geschichtsschreibung, deren Repräsentanten Karl Lamprecht und seine sich in der gleichen Richtung bewegenden Zeitgenossen waren, antworten – ob wir uns nun dessen bewusst sind oder nicht.

Die Antwort, die diese „kollektivistische“ Geschichtsschreibung auf die ihr vorgelegten Probleme der Zeit gab, war allerdings in einem beträchtlichen Maße noch – trotz allem äußeren, vielfach zur Schau gestellten Sozialismus einiger Historiker dieser Schule – der bürgerlich überhebliche Standpunkt der Intellektualität aus der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts. Ohne sich dessen bewusst zu sein, reduzierte der Historiker dieser Arbeitsgruppe breite Schichten, die durch den bereits erwähnten Demokratisierungsprozess in den Vordergrund des Lebens gerückt werden, auf das Niveau einer bloßen Herde, die mehr oder weniger nur von animalischen Instinkten beherrscht wird. Diese Herde denkt nicht, sie wird abseits ihres Willens von wirtschaftlichen Gesetzen geleitet, die von ihr mehr oder weniger unabhängig sind. Diese leiten, erregen und stoppen die gesamte innere Bewegung in dieser ansonsten gesichtslosen Menge, indem sie auch die eigentliche Ursache für den Übergang von einer Lebensepoche der Nation oder des Staats und der menschlichen Gesellschaft überhaupt (eines Kulturzeitalters) in das nächste sind. Nur verstohlen ausnahmsweise und mit offenbarer Scham gibt K. Lamprecht (in „Moderne Geschichtswissenschaft“) zu, dass in einigen Momenten der menschlichen Geschichte – z.B.

in der Geschichte der Großen Französischen Revolution – auch ein geistiger Koeffizient eine gewisse Rolle spielte.

Aber dieser überhebliche bürgerliche Standpunkt, der durch ein paradoxes Zusammentreffen von Umständen seinen Anfang wie auch seinen stärksten Ausdruck im messiasartigen Karl Marx hat, ließ sich nicht aufrecht halten und kann auch heute nicht aufrecht gehalten werden. Die Demokratie, die nur von dunklen „Gesetzen" und den Instinkten der Menge geleitet werden würde, könnte keine Demokratie sein, sondern müsste entweder in die Anarchie oder in die Oligarchie von Halunken münden, welche die dunklen Neigungen der Masse auf demagogische Weise zu ihren eigenen Zielen und Zwecken missbrauchen. Dessen waren wir übrigens in den verflossenen Tagen allzu sehr Augenzeugen. Eine wirkliche Demokratie kann nur auf einem Volk begründet sein, das denkt und also wirklicher Entscheidungen fähig ist. Und die Aufgabe festzustellen, wie die Gesellschaft – sei es in dieser oder jener Rahmenfestlegung – denkt bzw. dachte, wie sich ihre Vorstellungen, Begriffe, Gedanken, Entscheidungen, Gefühlsschwankungen usw. bilden und bildeten, wie sie sich mit fortschreitender Zeit wandelten, festigten und ihre scharfen Umrisse wieder verloren, das ist der aktuelle Impuls, den die heutige Zeit der Entstehung und Entwicklung der neuen historischen Disziplin der Geistesgeschichte gibt. Diese Problematik ist der stärkste Nährstoff unseres Wissenschaftszweigs, und diese Problematik macht ihn auch höchst aktuell, denn es kann keinen Zweifel geben, dass nur auf einer Demokratie Denkender, auf einer Demokratie, die geistig über sklavische Abhängigkeit von den Instinkten und überhaupt über dunkle materielle Triebkräfte erhaben und zu wahrer Entscheidungsfindung, zu wahrem Aufbau und Schaffen befähigt ist, das neue, bessere Leben aufgebaut werden kann, um das wir uns alle bemühen.

SCHLUSS

Ich denke jedoch, dass durch das gerade geschilderte genetische Entstehen der sog. Geistesgeschichte die aktuelle Bedeutung dieses neuen Wissenschaftszweigs bei weitem nicht voll erfasst und beleuchtet wird. Die Geistesgeschichte ist nicht nur eine Antwort auf die Fragen, die von den Zeitgenossen gestellt werden: auf welchen Wegen das Denken der menschlichen Gesellschaft und ihrer einzelnen Kreise verläuft und in vergangenen Zeiten verlief, welchen Wandlungen seine einzelnen Elemente in den heutzutage verstrichenen Generationen unterlagen, wie lange es dauerte, ehe es durch die Entwicklung zu diesem oder jenem gedanklichen, emotionalen, freien Gebilde kam usw., sondern sie will sich direkt am gedanklichen und überhaupt geistigen Bau ihrer eigenen Zeit beteiligen. Ihre Aufgabe ist nicht nur passiv: ein vielleicht beredter, aber doch unbeteiligter Spiegel des vergangenen Lebens zu sein, sondern auch aktiv: Mitschöpfer des gegenwärtigen Lebens zu sein, ja direkt in ihm die Grundlagen der Zukunft aufzubauen.

Wie kann jedoch die Geschichte eine solch aktive und aktuelle Aufgabe erfüllen – kann wohl jemand fragen und verlegen auf meine älteren Betrachtungen verweisen, in denen ich den Nährboden der Geschichte gerade nur auf die Vergangenheit beschränkte und mich energisch gegen ihre Übertragung auf ein Feld stemmte, für das sie methodisch nicht gehörig ausgerüstet ist, ggf. auch auf die oben stehenden Kapitel dieser Erwägungen, in denen wir so oft die Gebundenheit jeder historischen Erscheinung an die Struktur der Zeit belegten, und die also wiederum jegliche Belehrung der heutigen ggf. sogar der zukünftigen Generation auf der Grundlage vergangener Erscheinungen, die dem Heute ihrem Charakter nach fremd sind, ausschließen. Aber da würde es sich um ein Missverständnis handeln: Ich habe nicht im geringsten die Absicht, die Grenzen zu übertreten, die ich selbst in meinem Denken den historischen Disziplinen gesetzt habe, und ich will auch den Leser dieses Buches nicht durch einen gedanklichen Widerspruch oder dessen künstliche und falsche Auflösung verwirren. Im Gegenteil, ich möchte mich, um mich kürzer fassen zu können, auf meine älteren Arbeiten berufen, dabei namentlich gerade auf die mehrfach berührte Arbeit „Cesty historikovy“.

In diesem Buch formulierte ich auf der Grundlage einer breiteren Darlegung die aktuelle Mission der Geschichte, und zwar aller Bereiche, wie insbesondere die formale Aufgabe, eine Art beständig lebendiger Antrieb jener menschlichen Phantasie zu sein, welche die Voraussetzung und die unerlässliche Bedingung der schöpferischen menschlichen Arbeit und auch jeglichen Fortschritts der menschlichen Gesellschaft ist: dadurch, dass sie dem geistigen Auge des heutigen Menschen das reichere Formenpanorama lebendiger Formen der Vergangenheit vorführt, seinem eigenen inneren Leben größere Beweglichkeit zu verleihen, ihm durch Vorlegung unterschiedlicher Lebenssituationen und ihrer Entwicklung die Klärung der eigenen Lebensposition oder schicksalhafte Augenblicke zu erleichtern, die Flexibilität, die ihm vonnöten ist, durch ständige Erinnerung daran zu erhöhen, welche Menge an Möglichkeiten das Leben birgt usw. Das bedeutet nicht, dass die Vorfälle der Vergangenheit einfach in die Gegenwart versetzt werden und gemäß den historischen Modellen die Bekleidung des heutigen Menschen nachgeschneidert wird. Aber das bringt zweifellos eine gewisse Lockerung im krampfhaften Anhaften an einer bestimmten Richtung, einer bestimmten Lösung, einer bestimmten Antwort, die oft das böse Schicksal jedes Geschöpfs ist, weil der Mensch das Leben hier in weitaus größerer Pluralität sieht, als es ihm von einem Standpunkt ausschließlich in der Gegenwart erscheint, das heißt, dass er freier nach vorn schreitet und dabei mit weitaus größeren Erfahrungen rechnen kann, als er sie selbst hätte machen können.

Und ich muss wohl nicht lang und breit darlegen, dass das, was ich in meinem Buch „Cesty historikovy“ über die Geschichte allgemein gesagt habe, voll auch auf den speziellen Zweig dieser Disziplin, der die Geistesgeschichte ist, angewendet werden kann. Wenn du im politischen Leben bspw. das Problem der Freiheit lösen willst – einen Weg zu ihr finden, ihre Grenzen und ihren Rahmen definieren, ihre Rechte abstecken willst usw. – und wenn du die

Lösung dieses Problems vor allem auf der festen begrifflichen und geistigen Analyse überhaupt aufbauen willst, wird es für dich zweifellos ein nicht geringer Vorteil sein, wenn du dir bewusst machst, wie andere das gleiche Problem in der Vergangenheit angingen, wer sich mit ihm befasste und es gleichfalls lösen wollte. Nicht, damit du aus dem verstaubten Vergessen verschiedene Modelle der Freiheit hervorziehst, die verschiedene politische Theoretiker und Praktiker der Vergangenheit realisieren wollten, eines von ihnen, das dir irgendwie mehr zusagt oder der Situation angemessener erscheint, schön entstaubst, es in die Mitte deines Denkens stellst und dir auf diese Weise zu deiner Lösung verhilfst. Keine der vergangenen Lösungen darfst du als mehr denn als Anregung annehmen, die dir den in dieser oder jener Richtung offenen Weg weist und dich auf Gefahren hinweist, die deiner Konzeption von dieser oder jener Seite drohen, die Kompliziertheit des Problems hervorhebt, dir Mut zu einem kühneren Vorgehen macht usw. Aber es gibt keinen Zweifel, dass alle diese Berührungen – sei es in diesem oder jenem Sinne – für dich eine Belebung des inneren Treibens bedeuten, die bereits erschlaffte oder gerade erschlaffende Phantasie wiederum in lebhaftere Bewegung versetzen, die Aufmerksamkeit, die durch ein einzig erreichtes Ergebnis vielleicht allzu zufrieden war, zu größerer Wachheit aufrufen werden. Die Freiheit wird dir nicht als etwas versteinert Definiertes, Steifes und Regloses erscheinen, sondern als lebendes, sich ständig änderndes (wenigstens in einigen seiner Umrisse) Gedankenelement, voller Bewegung gleich nach dieser gleich nach jener Seite, schwierig zu erfassen in seiner Gesamtheit. Du wirst gezwungen sein zu kämpfen, um es in dieser sich ändernden Polymorphie zu umfassen. Aber das Ergebnis, zu welchem du durch diesen Kampf – der die Metamorphosen der „Freiheit“ von den Zeiten der alten griechischen πόλις*?* über das alte Rom und das Christentum der Zeit von Augustinus, das Hochmittelalter, die Renaissance, den Barock, die Große Revolution und den Liberalismus des XIX. Jahrhunderts bis in das heutige Milieu verfolgt – kommst, wird unzweifelhaft weit dauerhafter und wesentlicher sein als jenes, zu dem du gekommen wärest, wenn du nur von dir selbst, deinen eigenen Vorstellungen, Begriffen und Gedanken ausgegangen wärst. Du wirst nicht von den Wegen, die bereits vor dir bewältigt wurden, abgekämpft sein, sondern von ihnen angespornt, und du wirst höher gelangen können – wohl wie der Zaunkönig, der sich in der bekannten Fabel vom Adler empor tragen lässt und dann eben noch höher fliegt als dieser! Dein Denken wird durch Tausende von Anstößen geformt, die es im Blick in die Vergangenheit durchgehen musste, und es wird um so sichererer, vollständiger und wertvoller sein. Und dabei wird die Lösung, zu der du gelangt bist, immer ausreichend flexibel sein, um auf die unterschiedlichsten Situationen antworten zu können, denn du hast weit mehr Möglichkeiten gesehen und dich von ihnen belehren lassen, als von denen du dich hättest belehren lassen können, wenn du nur auf dem Gegenwartsstandpunkt beharrt hättest.

Denn du bist in deinem religiösen Leben dem Problem des freien Willens begegnet und du hättest gern einen Ausweg aus der Angst gefunden, in die dieses Problem dich gejagt hat und in die es wohl noch Tausende anderer jagt. Auch hier muss die Belebung dieses Begriffs im gerade dargelegten Sinne, das Defilee der Wandlungen, die er in der Vergangenheit durchlief, nicht nur was diese oder jene Schattierung der Formulierung, sondern direkt seine grundlegende Ausrichtung betrifft, nicht wenig zur Orientierung in dem Labyrinth beitragen, das deine eigenen Gedanken und Begriffe darstellen. Du wirst sehen, dass die Vorstellung des freien Willens dem hellenischen Menschen, der im Schatten anthropomorpher Götter und ihres begrenzten Wirkungsbereichs lebte, ganz anders erscheint als dem Menschen am Übergang zwischen Antike und Christentum, der in dieser Sache von beinahe schicksalhaften Widersprüchen gebeutelt wird, und wiederum ganz anders in der Zeit des sog. Hochmittelalters, wo es in der mystischen Atmosphäre der ausgereiften Gotik zu einem harmonischen Ausgleich der Allmacht Gottes und des freien Willens des Individuums kommt, und dann in der Renaissance, die den freien Willen in dramatischen Gegensatz zur zermalmenden Kraft des Schicksals setzt, im Barock usw. Wie viele Formen und Umgestaltungen des betreffenden Problems erstehen dir hier vor Augen, auch wenn du nur flüchtig im Geiste die Entwicklung des Begriffs des freien Willens in der Tiefe der vergangenen Zeitalter überfliegst, und wie viele Anregungen gewährt dir diese rückwärts

gewandte Perspektive für die Gedankenperspektive, die sich in dir nach vorn – in die Zukunft wendet.

Und ähnliche Beispiele für die anspornende Bedeutung der Geistesgeschichte im oben dargelegten Sinne könnten wir noch eine beliebig lange Reihe auswählen. Dabei kann die zweite Person Singular, in der wir uns unterhalten haben, als eine Art pars pro toto angesehen werden, und im Einzelnen, der über diesen oder jenen Begriff, eine Vorstellung, einen Gedanken usw. nachdenkt, sahen wir einen Vertreter jenes aus unzähligen gedanklichen Quellen zusammensetzten Denkens, Fühlens, ggf. jener kollektiven Entscheidungsfindung, von der in unserer vorangehenden Darlegung die Rede war: einen der Arbeiter, die einen bestimmten Begriff nicht nur als ihr alleiniges geistiges Eigentum, sondern als Eigentum einer breiteren – sei es statischen oder dynamischen – Gemeinschaft herausarbeiten und aufbauen.

Aber mit dieser Mission, welche die Geistesgeschichte im Grunde mit anderen Zweigen der historischen Arbeit teilt, ist ihre Bedeutung für die Gegenwart und für die Schaffung des künftigen Zeitalters keineswegs ausgeschöpft. Die Geistesgeschichte hat noch eine besondere, spezifisch eigene Aufgabe, mit der sie tief in der heutigen Gesellschaft und ihren Bedürfnissen verwurzelt ist. Es wurde in der letzten Zeit mehrfach betont, in welch tiefer geistiger Zerrüttung die heutige Menschheit lebt. Zwei große Weltkriege, welche die erste Hälfte des XX. Jahrhunderts aufwühlten, und insbesondere die unerwartete Entwicklung der neuzeitlichen Technik – des Land- und Luftverkehrs, der Telegraphie, des Telefons, des Radios usw. – brachten Kulturwelten in Kontakt zueinander, die bisher in beträchtlicher Abgeschiedenheit gelebt und in nicht geringem Maße eigenständig und eigengesetzlich auch ihre Vorstellungen, Begriffe, Gedanken, emotionalen Reflexe usw. gebildet hatten. Der Aufprall dieser Welten aufeinander führte dazu, dass alle geistigen Kategorien und Formen, in denen diese Welten lebten, schwankend wurden und an Bestimmtheit verloren. Du sagst zum Beispiel „Recht“, und während du selbst unter diesem Begriff den Ausgleich deiner „Ansprüche“ und der Ansprüche eines anderen gemäß den allgemeingültigen und anerkannten objektiven Normen verstehst, versteht der andere darunter die einseitige Lenkung der Dinge so, dass sie dem Ganzen – sei es dem nationalen Ganzen oder dem Klassenganzen oder einem anderen Ganzen – zustatten kommen. Du sagst „Freiheit“, und der andere wird unter diesem Begriff, den du als Möglichkeit auslegst, im Leben der eigenen Überzeugung, der eigenen Meinung und der eigenen Entscheidung ohne Hindernisse nachzugehen, nur die Möglichkeit der Mitentscheidung – in sehr begrenztem Maße – über das Schicksal des Kollektivs sehen, in das du unausweichlich eingegliedert bist. Du sagst über jemanden, dass er ein Held ist, und der andere bestreitet das, weil er Heldentum nicht darin erblickt, dass jemand sich aus eigener Entscheidung für einen bestimmten Gedanken und einen Wert überhaupt schlägt, sondern darin, dass er mit fanatischer Ergebenheit dem Befehl anderer folgt, vielleicht sogar ohne ihn zu verstehen. Usw. Das sind nicht nur Widersprüche in den akzidentellen Kennzeichen der Vorstellungen und Begriffe, sondern direkt in ihrem Wesen, und welche Intensität diese Streitigkeiten heute erreichen, ist am deutlichsten an der derzeitigen politischen Situation zu sehen, die sich auf unvermeidliche Weise gerade deswegen zu einem kriegerischen Konflikt neigt, weil es zwischen beiden politischen Machtlagern der heutigen Welt nicht nur Differenzen in politischen, ggf. sozialen und wirtschaftlichen Interessen und Zielen, sondern auch eine Differenz in den Wurzeln des Denkens selbst: in den grundlegenden Elementen gibt, aus denen sich dieses Denken zusammensetzt und auf denen dann auch das praktische Vorgehen der einzelnen Repräsentanten aufgebaut ist.

In dieser Situation, die wenigstens bis zu einem gewissen Grade auch den drohenden kriegerischen Konflikt und seine Lösung überdauert, hat die Geistesgeschichte eine Mission, die, wie ich annehme, keinesfalls unterschätzt werden sollte. Ihre Arbeit, welche die Wandlungen dieses oder jenes der Begriffe verfolgt, die den zeitgenössischen Menschen besonders empfindlich berühren, kann zeigen, was an diesen Begriffen nur akzidentellen Charakter hat und sich mit fortschreitender Zeit, mit dem Wechsel des Lebensumfelds usw. ändern kann, und was hier wesentlich ist, was die eigentliche Basis darstellt, ohne die der betreffende Begriff bzw. die Vorstellung nicht bestehen könnten und in Gestaltlosigkeit und zu bloßem Flatus vocis zusammenbrechen würden. In das demagogische Geschrei und den

Lärm, der vielfach wissentlich das Wesen der einzelnen Begriffe und Vorstellungen verdunkelt und verwirrt oder wenigstens die in dieser Richtung herrschende Verwirrung missbraucht, kann sie sicherlich Disziplin und Richtung bringen. Niemand Vernünftiges wird allerdings hier ihre Tragweite überschätzen und annehmen, dass ihre Autorität genügen würde, um in diesem verrückten Tumult der Stimme der Vernunft und der ruhig geordneten Betrachtung einen breiten Weg zu ebnen. Aber Dämme gegen die Flut können auch aus kleinen Steinen erbaut werden und ihre Gültigkeit haben, wenn sie in systematischer und ausdauernder Arbeit errichtet werden. Zumindest können mit Hilfe der Geistesgeschichte diejenigen unterstützt werden, die aus dem heutigen Lebenschaos eine neue und festere Lebensbasis für die zukünftigen Generationen erheben wollen.

Es würde übrigens auch genügen, wenn die Geistesgeschichte und die Forscher, die sich mit ihr befassen, systematisch auf die geistigen Elemente in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft und auf ihre Bedeutung für die Organisation dieser Gesellschaft und ihr inneres Wachstum hinweisen würden, wenn sie zeigen würden, welche Bedeutung z.B. die Vorstellung der Freiheit in der Entwicklung der westeuropäischen Menschheit, beginnend mit der Antike über das sog. Mittelalter bis zur Neuzeit, hatte, den Anlass für wie viele Kriege und Konflikte, aber auch für Institutionen und Taten positiver Art sie gab, oder wenn sie erzählen würden, welch mächtig treibende Kraft zum Beispiel die Idee der „Vernunft" für jenes XVIII. Jahrhundert war, welche Kräfte oftmals umwälzender Art sie unter der Oberfläche seines politischen, sozialen, wirtschaftlichen, religiösen usw. Lebens erhob, wenn sie die Mission des Begriffs „Treue" in der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Bindung des mittelalterlichen Lebens beleuchten würden usw. Die heutige Zeit verlangt die Beachtung der geistigen Werte wohl mehr als andere Jahrhunderte, denn ihr Fortschritt konzentrierte sich unzweifelhaft in verstärktem Maße auf den Bereich des materiellen Lebens und vernachlässigte Elemente, die gestaltende Eingriffe in das Geschehen vegetativer bzw. animalischer Art ermöglichen. Auch darin liegt eine der Wurzeln des deutlichen Chaos, das wir auf allen Seiten um uns her beobachten, dass der spirituellen Komponente, die das menschliche Leben über die rein instinktive Existenz, die überwiegend von äußeren Impulsen gesteuert wird, heraushebt, zu wenig Platz im Zusammenspiel des heutigen Geschehens gegönnt wurde. Und die Aufmerksamkeit nicht nur auf unbestimmte und generell konturierte Vorstellungen und Begriffe und Elemente der geistigen Welt überhaupt zu richten, sondern auf ihre Gestalt, die bis zu ihrem Wesen selbst vertieft und durchdrungen ist, und auch die Aufmerksamkeit der breiteren intellektuellen Gemeinde auf sie zu lenken, bedeutet unzweifelhaft, wenigstens wieder dazu beizutragen, dass der Anteil der Spiritualität am Aufbau des derzeitigen und künftigen Lebens sich in diesem oder jenem Maße erhöht. Ich muss wohl nicht daran erinnern, dass einzig die Spiritualität eine zuverlässige Grundlage jener stärkeren Sozialität sein kann, zu der das moderne Leben, wie es scheint, hinstrebt, weil sich in Begriffen und Vorstellungen (und noch eher im ersten) Menschen begegnen, während materielle Interessen zu nichts anderem als zu Egoismus und Konflikten führen können. In dieser Richtung ist die Mission der Geistesgeschichte nur ganz flüchtig durch die obige Erläuterung angedeutet, die ihr Entstehen mit der stärkeren sozialen Strömung in Zusammenhang bringt, die sich in letzter Zeit in der westeuropäischen und osteuropäischen Gesellschaft erkennen ließ.

Aber auch mit diesen sozialbindenden Aufgaben kann die Aufzählung der aktuellen Züge, welche die Geistesgeschichte und die Forscher, die sich mit ihr beschäftigen, mit dem Leben der heutigen Gesellschaft und ihrem Kampf um die Gewährleistung der Lebensgrundlage der kommenden Generationen verbinden, nicht enden. Wenigstens noch zu einem lebendigen Zug, der besondere Bedeutung hat insbesondere für das Leben unserer Nation in der Gegenwart und in den Jahren, die unmittelbar an die gegenwärtigen Generationen anschließen werden. Die Jahre, die wir erlebten, wirkten auf das Leben der europäischen und außereuropäischen Menschheit nicht nur in dem Sinne zersetzend, wie ich es zuerst erläutert habe, sondern auch, was die Kontinuität des Lebens zwischen der heutigen Generation und den vergangenen Generationen betrifft. Das waren nicht nur bloße Entwicklungsveränderungen, welche ein Großteil Mittel- und Westeuropas in den letzten

Jahrhunderten erlebte, sondern Erschütterungen, durch die sich tiefe Klüfte zwischen den Zeitgenossen und ihren Vorfahren auftaten. Als ob der heutige europäische Mensch aufgehört habe, den gestrigen Menschen zu verstehen: die Begriffsumrisse begannen sich im Denken unserer Zeitgenossen ganz anders zu konturieren, als sie sich im Denken der Europäer des XIX., XVIII., XVII. usw. Jahrhunderts konturierten, und wie die Menschen sich miteinander nicht verständigen konnten, obgleich sie die gleichen Worte aussprachen, so konnten sie sich auch mit der Vergangenheit nicht verständigen, weil sie deren Worte im Grunde anders verstanden, als sie gemeint waren. Die Losung der Freiheit z.B., die in allen möglichen Bekundungen bei uns seit 1945 ertönte, wäre den Tschechen des XIX. Jahrhunderts – von Tschechen älterer Zeiten gar nicht zu reden – wohl kaum verständlich gewesen.

Dass diese Loslösung der heutigen Welt von der gestrigen Welt, das Durchschneiden der Zusammenhänge zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit insbesondere kleine Nationen, wie unsere Nation, schwächend heimsuchen musste, muss nicht besonders erläutert werden. Bildet eine nicht große Anzahl von Angehörigen eine kleine Nation, so gibt es immer eine gewisse Gefahr eines Minderwertigkeitskomplexes, die sicherlich durch die Bezugnahme auf die vergangenen Generationen, deren Summe die geringe Anzahl der gegenwärtigen Generation mehrfach multipliziert, geschwächt werden kann. Auch die Tatsache, dass die Vergangenheit in so vielen Generationen Gefahren, welche ihr Lebensraum und die geringe zahlenmäßige Stärke der Nation mit sich brachten, siegreich überwinden konnte, wirkt sicher ermunternd auf diejenigen, die der Anblick der nicht zahlreichen Reihen der Stammesbrüder und die schmalen territorialen Grenzen des nationalen Siedlungsraums deprimieren könnten. Wie wäre es jedoch möglich, sich auf diese Vergangenheit zu berufen, wenn wir ihre Bewohner nicht verstehen würden, wenn sie zwar in der gleichen oder unwesentlich anderen Sprache, die auch wir sprechen, zu uns reden, dabei aber in ganz anderen Begriffen, Vorstellungen, Kategorien usw. denken?

Und hier tritt die Geistesgeschichte – insbesondere, wie gesagt wurde, in unserer Nation – ihre weitere aktuelle Aufgabe an. Es geht sicherlich nicht darum, dass sie die heutige Generation auf die Begriffs-, Vorstellungs-, Gedankenbasis und überhaupt die geistige Basis hinunterführt, auf der sich das innere Leben der vorhergehenden Geschlechter abgespielt hat. Eine solche Rückkehr ist, wie wir oben vielfach erläuterten, nicht möglich, und die ganze Existenz der Geistesgeschichte beruht eigentlich auf der Tatsache, dass sich auch die gerade erwähnten geistigen Elemente im Laufe der Zeit ändern. So dass es eine Negation ihrer selbst wäre, wenn man ihr die Aufgabe anvertrauen würde, die Gegenwart in diesem Sinne rückwärts zu führen. Aber der Forscher der Geistesgeschichte oder noch besser wohl: die Forscher der Geistesgeschichte, die ihre Arbeit ausführen, stellen nicht nur fest, dass bestimmte Züge an einem Begriff, einer Vorstellung, einem Gedanken usw. sich ändern, sondern auch, dass bestimmte Züge bleiben. Sie gelangen zur Unterscheidung dessen, was an jener „Freiheit“, „Ehre“, jenem „Adel“, „Erbgut“, jener „Demokratie“ usw. veränderlich und beweglich ist und was trotz aller Wandlungen der Zeiten bleibt, was unbewegt dauern muss und zum Wesen dieses oder jenes geistigen Elements gehört. Und sie erhalten jene geistige Basis oder tragen wenigstens zu ihrer Erhaltung bei, auf welche sich nicht nur ein Tscheche des XX. Jahrhunderts mit einem Tschechen des XIX. Jahrhunderts, sondern auch die heutigen Tschechen mit einem Tschechen des X. Jahrhunderts einigen müssen – sofern beide (wie es bei einer einzigen Nation auch nicht anders sein kann) Angehörige der gleichen Kulturgemeinschaft sind.

In diesem Zusammenhang wäre es möglich, von der Geistesgeschichte und ihrer Betreibung auch als von einem Teil eines gewissen Programms zu sprechen, das im Leben der heutigen Gesellschaft zum Ausgleich zwischen stabilisierenden Tendenzen, die sich bemühen, dieses Leben auf eine möglichst feste, unerschütterliche und definitive Basis zu stellen, und dynamischen Tendenzen führen möchte, die sich umgekehrt bemühen, schöpferischen Kräften und der Errichtung neuer Lebenswerte einen möglichst breiten Weg freizugeben. Ich muss sicher nicht ausführlich darlegen, wie in der Geistesgeschichte der gerade erwähnte Ausgleich, der einerseits die festen, unveränderlichen Elemente des inneren Lebens der menschlichen Gesellschaft betont, und andererseits zeigt, dass auch diese

Elemente lebendig sind und sich – wenigstens teilweise – mit dem Leben, das keinen Stillstand kennt und den zeitlichen Raum ohne Innehalten nach vorn durchfließt, ändern und ändern müssen, den Charakter der Arbeit des Forschers doppelt. Und ich würde gern betonen, dass ich – wenigstens von meinem persönlichen Standpunkt aus – auch diese Mission der neuen wissenschaftlichen Disziplin nicht für unwichtig halten würde, denn ich nehme an, dass ich in der Tat im gerade berührten Programm des schöpferischen Konservativismus die Zukunft der westeuropäischen Gesellschaft nach den Jahren der Krisen sehe, von denen es ein Wunder ist, dass sie ihren weit verzweigten Stamm nicht mit der Wurzel ausrissen.